

Georg
Wilhelm
Friedrich
Hegel
Introdução
à História
da Filosofia



INTRODUÇÃO À HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Tradução:
Antônio Pinto de Carvalho

Conversão/formatação ePub:
Reliquia

Sumário

Discurso Inaugural

Introdução

INTRODUÇÃO À HISTÓRIA DA FILOSOFIA

A) CONCEITO DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

I. Idéias comuns relativas à História da Filosofia

a) A História da Filosofia como galeria de opiniões

b) A prova da vaidade do conhecimento filosófico tirada da História da Filosofia

c) Esclarecimentos sobre a diversidade das filosofias

II. Esclarecimentos relativos à definição da História da Filosofia

a) O conceito do desenvolvimento

b) O conceito do concreto

c) A filosofia como apreensão do desenvolvimento do concreto

III. Resultados obtidos no que respeita ao conceito da História da Filosofia

a) O desenvolvimento das várias filosofias no tempo

b) Aplicação das considerações precedentes à história da filosofia

c) Ulterior relação entre a história da filosofia e a própria filosofia

B) RELAÇÃO DA FILOSOFIA COM AS OUTRAS PARTES DO QUE SE PODE SABER

I. O aspecto histórico desta relação

a) Condições externas e históricas necessárias para filosofar

b) O início na história da exigência filosófica

c) A filosofia como pensamento do próprio tempo

II. Separação da filosofia das outras espécies afins de conhecimento

a) Relação da filosofia com o conhecimento científico

b) Relação da filosofia com a religião

- a) Diferença entre filosofia e religião
- b) O elemento religioso deve ser excluído da história da filosofia
- c) Teorias particulares que se encontram na religião
- c) A filosofia propriamente dita distinta da filosofia popular

III. Início da filosofia e da sua história

- a) A liberdade de pensamento como primeira condição
- b) Separação do Oriente. Filosofia oriental
- c) Inícios da filosofia na Grécia

C) A HISTÓRIA DA FILOSOFIA Divisão - Fontes - Critérios no seu tratamento

I. Divisão da História da Filosofia

II. Fontes da História da Filosofia

III. Critérios desta História da Filosofia

Esboço geral do desenvolvimento histórico do pensamento filosófico

Discurso Inaugural

Proferido em Heidelberg, em 28 de outubro de 1816

Muito prezados senhores:

Ao tomar para objeto das minhas preleções a história da filosofia, e ao apresentar-me hoje pela primeira vez diante desta Universidade, consenti que, de entrada, dê largas ao meu contentamento por retomar, precisamente nesta conjuntura, a minha carreira filosófica numa Academia.

De fato, parece chegado o momento em que na filosofia se cravam as atenções e simpatias. Depois de ter emudecido, se assim me é lícito exprimir, logra esta ciência de novo erguer a voz, na esperança de que o mundo, anteriormente surdo aos seus brados, volte a dar-lhe ouvidos. Por um lado, a instabilidade dos tempos atribuiu excessiva importância aos vulgares e banais interesses da vida cotidiana; por outro lado, os elevados interesses da realidade e as lutas em torno deles travadas trouxeram à liça as potências do espírito e os meios externos: a mente não pôde conservar-se livre no exercício da vida interior e superior, nem na esfera da mais pura espiritualidade, de sorte que as naturezas mais bem prendadas se quedaram em parte prisioneiras daqueles interesses e por eles foram sacrificadas.

Nestes últimos tempos, o espírito do mundo, em demasia ocupado com a realidade física, ficara inibido de se concentrar e de refletir sobre si mesmo. Pois bem. Agora que o fluxo da realidade sofreu uma interrupção, agora que a nação alemã principia a tomar consciência de si própria, agora que o povo alemão salvou a sua nacionalidade, fundamento de toda a vida viva, é lícito esperar que, ao lado do Estado, que absorvera todos os interesses, também a Igreja venha a soerguer-se, e que além do reino do mundo, em torno do qual até o presente se tinham congregado os pensamentos e os esforços, se volte de novo a pensar no reino de Deus. Por outras palavras, é lícito esperar que, a par dos interesses políticos ligados à trivial realidade, floresça uma vez mais a ciência, o livre e racional mundo do espírito. Ver-se-á, na

história da filosofia, como nas demais regiões da Europa, onde as ciências e a cultura do intelecto se exercitaram com zelo e êxito, da filosofia, a não ser o nome, desapareceu qualquer vestígio; ou, se se conservou, foi esta apenas uma característica peculiar da nação alemã.

Recebemos da natureza a missão de ser os guardas deste fogo sagrado, do mesmo modo que aos Eumólpidas de Atenas foi confiada a conservação dos mistérios eleusinos e aos habitantes da Samotrácia a de um culto mais puro, do mesmo modo que o espírito universal concedera ao povo de Israel o altíssimo encargo de o fazer sair, renovado, do seu seio.

Mas a necessidade do tempo e o interesse dos importantes acontecimentos mundiais, a que já nos referimos, impediram igualmente entre nós o estudo sério e profundo da filosofia, e desta desviaram a geral atenção. O resultado foi que os homens de talento se aplicaram aos problemas de ordem prática e só os espíritos apoucados e superficiais elevaram a voz e pontificaram no campo da filosofia.

Pode dizer-se que, desde que a filosofia despontou no solo alemão, nunca foi tão descurada como no momento presente; nunca, como em nossos dias, a vaidade e a presunção se manifestaram e comportaram em face da ciência com a arrogância de quem julga ter nas mãos a vara do poder.

Consideramo-nos chamados pelo espírito mais profundo do tempo a reagir contra tal superficialidade e a cooperar com seriedade e probidade germânicas na obra de retirar a filosofia da solidão onde se refugiara. Saudamos ao mesmo tempo a aurora de uma era mais esplendorosa, em que o espírito, violentado para o exterior, possa voltar a si próprio e conquistar o território onde estabeleça o seu reinado, onde os ânimos se alteiem por sobre os interesses do momento e se tornem capazes de acolher o vero, o eterno, o divino, de contemplar e de compreender o que de mais sublime existe.

Nós, os velhos, que nos fizemos homens em meio das tempestades da época, podemos reputar-vos felizes, a vós, que estais na flor da juventude e, por isso mesmo, vos encontrais em condições de a consagrar toda à ciência e à verdade.

Dediquei toda a minha vida à ciência e regozijo-me por ter alcançado uma posição que me faculta poder colaborar doravante, em medida mais alta e em mais vasto campo de ação, em difundir e reavivar o entusiasmo pela cultura científica superior, e antes de mais nada em atéá-lo em vós.

Espero que hei de merecer e conquistar a confiança de todos. De início, uma só coisa exijo: confiai na ciência e em vós mesmos. A coragem da verdade, a fé no poder do espírito é a condição primordial da filosofia. O homem, por ser espírito, pode e deve julgar-se digno de tudo quanto há de mais sublime. Da grandeza e do poder do seu espírito nunca pode formar um conceito demasiado altivo, e animado por esta fé não se negará a desvelar o seu segredo. A essência do universo, a princípio oculta e encerrada, não dispõe de força capaz de resistir à tentativa de quem pretenda conhecê-la; acaba sempre por se desvendar e patentear a sua riqueza e profundidade, para que o homem dela desfrute.

Introdução

A quem pretenda tratar a história da filosofia impõe-se imediatamente uma observação preliminar: embora ela ofereça sumo interesse quando o seu objeto for considerado de modo condigno com a sua dignidade, no entanto nunca perde o interesse, mesmo quando a sua finalidade seja compreendida às avessas. Pode até afigurar-se que este interesse aumente em importância na medida em que a concepção da filosofia se torna mais errada, devido à contribuição da história da filosofia, visto que da história da filosofia se tira a prova principal da nulidade desta ciência.

Deve-se admitir incontestavelmente que uma história, seja qual for o seu objeto, conte os fatos sem intenção de que prevaleça um interesse ou fim particular. Mas com a banalidade de semelhante exigência pouco se adiantará, visto que a história dum assunto está intimamente conexas com a concepção que dela se faça. Por essa concepção se determina o que se reputa importante e correspondente ao fim, e a relação entre os estados intermédios e o fim implica uma seleção dos fatos que se devem mencionar, uma maneira de os compreender e o critério que os há de ajuizar. Assim, por exemplo, pode acontecer que um leitor, tendo formado uma concepção acerca do que é verdadeiramente um Estado, não consiga descortiná-la verificada na história política dum país. Casos idênticos dão-se, e em maior número, na história da filosofia; e podem citar-se exposições desta história, nas quais se encontra tudo menos aquilo que entendemos por filosofia.

Nas restantes histórias é incontestável a concepção do argumento das mesmas, ao menos nas suas linhas principais, quer seja determinado país, quer um povo, ou a humanidade em geral, ou então a ciência da matemática, da física, e assim por diante, ou uma arte, a pintura, etc. Mas a ciência da filosofia, em confronto com as demais ciências, apresenta um distintivo ou, se quisermos, uma desvantagem: admite as mais variadas concepções no que respeita ao seu conteúdo e função. E se este primeiro pressuposto, a concepção do argumento da história, não ficar bem assente, todo o edifício da história se ressentirá; só alcançará estabilidade quando e na medida em que pressupuser determinada

concepção; mas, nesse caso, dificilmente escapará à nota de unilateral, por não atender às concepções alheias ao próprio argumento.

A desvantagem apontada refere-se apenas a uma consideração exterior relativa à tratção histórica; mas com ela prende-se outra desvantagem mais grave.

Há conceitos diversos da ciência da filosofia; todavia, só o conceito genuíno nos habilita a compreender as obras dos filósofos que trabalharem sob a égide desse conceito. Com efeito, no pensamento, e especialmente no pensamento especulativo, o compreender significa algo diverso de captar o mero sentido gramatical das palavras e de acolher em si apenas a representação do mesmo. Podemos conhecer as asserções, as proposições ou, se se quiser, as opiniões dos filósofos; podemos atarefar-nos excessivamente em volta dos fundamentos e deduções dessas opiniões — sem, no entanto, lobrigar o essencial, a saber, a compreensão das proposições. Não faltam volumosas e eruditas histórias da filosofia, que pecam por falta de conhecimento da matéria pela qual tanto se afadigam. Os autores dessas histórias assemelham-se a animais que tivessem ouvido todos os sons de uma música, mas que não tivessem percebido o mais importante, a harmonia desses sons.

A nenhuma das ciências mencionadas é tão necessário, como à história da filosofia, antepor à exposição do assunto uma Introdução, em que, primeiro que tudo, se defina bem o objeto cuja história se pretenda escrever. De fato, como iniciar o estudo duma disciplina, sem conhecer a primor o seu significado? Procedendo deste modo, ao compor a história da filosofia, limitar-nos-emos a investigar e a reunir tudo o que em qualquer lugar e tempo tenha o nome de filosofia. Mas, pela simples determinação do conceito da filosofia, não de modo arbitrário, senão científico, tal estudo converte-se na própria ciência da filosofia, pois esta apresenta a característica de só aparentemente se iniciar o seu estudo pelo conceito; só o estudo, ou a tratção, por inteiro, desta ciência dá a explicação, e melhor ainda, a descoberta do conceito dela; e este conceito é essencialmente o resultado da tratção.

Nesta Introdução deve-se focar, de entrada, o conceito da ciência da filosofia e do objeto da sua história. Lembremos, ao mesmo tempo, que se aplica a esta Introdução, apenas respeitante à história da filosofia, tudo quanto acabamos de dizer acerca da própria filosofia. As

considerações que nesta Introdução fizermos não constituem tanto um princípio que preventivamente se deva estabelecer, quanto um princípio que será justificado e provado pela seqüência da exposição. E este só motivo basta para não situar as explicações preliminares na categoria de pressupostos arbitrários. A exposição preliminar de tais pressupostos, sejam eles muito embora essencialmente resultados, como se prova pela ulterior justificação dos mesmos, oferece ao menos o interesse que da menção preambular do conteúdo geral duma ciência pode advir: serve para desembaraçar o caminho de muitas questões e perguntas que por comuns prejuízos se podem fazer a uma história deste gênero.

INTRODUÇÃO À HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Sob vários aspectos pode a história da filosofia suscitar interesse. Quem quiser descortinar o ponto central, deve buscá-lo no nexó essencial que liga os tempos aparentemente passados com o grau atualmente alcançado pela filosofia. Tal nexó não é um fato exterior suscetível de ser descurado na história desta ciência; exprime, pelo contrário, o caráter íntimo da filosofia; e as vicissitudes desta história, perpetuando-se nos seus efeitos, como qualquer outro acontecimento, são produtivas de maneira que lhes é peculiar: outra coisa não pretendemos senão ilustrar isto mesmo o mais claramente que nos seja possível.

A história da filosofia representa a série dos espíritos nobres, a galeria dos heróis da razão pensante, os quais, graças a essa razão, lograram penetrar na essência das coisas, da natureza e do espírito, na essência de Deus, conquistando assim com o próprio trabalho o mais precioso tesouro: o do conhecimento racional.

Na história política, o indivíduo, na singularidade da sua índole, do seu gênio, das suas paixões, da energia ou da fraqueza de caráter, em suma, em tudo o que caracteriza a sua individualidade, é o sujeito das ações e dos acontecimentos. Na história da filosofia, estas ações e acontecimentos, ao que parece, não têm o cunho da personalidade nem do caráter individual; deste modo, as obras são tanto mais insígnias quanto menos a responsabilidade e o mérito recaem no indivíduo singular, quanto mais este pensamento liberto de peculiaridade individual é, ele próprio, o sujeito criador. Primeiramente, estes atos do pensamento, enquanto pertencentes à história, surgem como fatos do passado e para além da nossa existência real. Na realidade, porém, tudo o que somos, somo-lo por obra da história; ou, para falar com maior exatidão, do mesmo modo que na história do pensamento o passado é apenas uma parte, assim no presente, o que possuímos de modo permanente está inseparavelmente ligado com o fato da nossa existência histórica. O patrimônio da razão autoconsciente que nos pertence não surgiu sem preparação, nem cresceu só do solo atual, mas é característica de tal patrimônio o ser herança e, mais propriamente,

resultado do trabalho de todas as gerações precedentes do gênero humano.

Como as artes da vida externa, o complexo de meios, de habilidades, de instituições e de hábitos no convívio social e na vida política são o resultado da meditação e da invenção, das privações, ou de acidentes da sorte, da necessidade e da perícia, do querer e do poder da história na sua evolução até o presente atual. Se alguma coisa somos no domínio da ciência e da filosofia, devemos-lo à tradição, a qual, através do que é caduco, e por isso mesmo passado, forma, segundo a expressão de Herder, uma corrente sagrada que conserva e transmite tudo quanto o mundo produziu antes de nós.

Mas esta tradição não é apenas uma ama que conserva fielmente o patrimônio recebido para o manter e transmitir invariável aos vindouros, como o curso da natureza que, através de infinitas variações e atividades de formas e funções, sempre se conserva fiel às suas leis originais sem progredir; não é estátua de pedra, mas é viva, e continuamente se vai enriquecendo com novas contribuições, à maneira de rio que engrossa o caudal à medida que se afasta da nascente. O conteúdo desta tradição é formado por tudo quanto o mundo espiritual produziu, e o espírito universal nunca permanece estacionário. Ora, é do espírito universal que nos devemos ocupar aqui. É possível que em determinada nação se dê uma pausa na cultura, na arte, na ciência, nas capacidades intelectuais em geral. Parece ter sido o que sucedeu com os chineses que, vai para dois mil anos, teriam estacionado no atual grau de desenvolvimento. Mas o espírito do mundo não pode cair neste repouso indiferente, como se deduz do simples conceito essencial do espírito, pois que o seu viver é o seu agir. Ora, a ação pressupõe uma matéria preexistente sobre a qual se exerça, não só a fim de a aumentar com o acréscimo de novos materiais, senão principalmente para a elevar e transformar. Deste modo, aquilo que todas as gerações produziram como ciência, como patrimônio espiritual, constitui uma herança acumulada pelo trabalho de todos os homens que nos precederam, um templo onde todas as gerações humanas, gratas e alegres, depuseram o que as ajudou a viver e o que elas conseguiram extrair da profundidade da natureza e do espírito. A recepção desta herança equivale ao exercício da posse dela. Ela forma a alma das sucessivas gerações, a sua substância espiritual e como que um hábito transmitido, os seus

princípios, prejuízos e riquezas; e, ao mesmo tempo, tal herança degradou-se ao ponto de servir de matéria para ser transformada e elaborada pelo espírito. Desta maneira se vai modificando o patrimônio herdado, e simultaneamente se enriquece e conserva o material elaborado.

É esta, precisamente, a posição e a função da nossa idade, como aliás de todas as idades: compreender a ciência existente, modelar por ela a nossa inteligência, e desse modo desenvolvê-la, elevá-la a um grau superior; no ato de a convertermos em propriedade nossa e individual, juntamos-lhe algo de que até então carecera. Desta característica da produção espiritual, que supõe um mundo espiritual preexistente e o transforma no ato de se apossar dele, segue-se que a nossa filosofia só pode existir enquanto ligada à precedente, da qual é necessário produto; e o curso da história mostra, não o devir de coisas a nós estranhas, mas sim o nosso devir, o devir do nosso saber.

Da natureza da relação que expusemos dependem as idéias e os problemas que podemos propor, relativos ao âmbito da história da filosofia. Compreender devidamente esta relação permite alcançar como pelo estudo da história desta ciência somos iniciados no conhecimento da própria ciência. As indicações que demos acerca do processo de tratar esta história são tomadas de tal relação, e a elucidação delas constitui uma das finalidades desta Introdução. Nesta altura, intervém o conceito do fim da filosofia, que deveria ser estabelecido como fundamento. Mas, visto não podermos fazer aqui uma exposição científica deste conceito, em vez de provar e fazer compreender a natureza do devir da filosofia, contentamo-nos com dar dele uma idéia preliminar. Este devir não é simplesmente um movimento passivo como imaginamos que seja o nascer do sol e da lua, movimento que se efetua sem contrariedade no espaço e no tempo. O que devemos representar ao espírito é a atividade do pensamento livre; devemos representar a história do mundo no pensamento, o processo do seu nascimento e produção. Segundo uma antiga opinião, a faculdade de pensar é o que separa os homens dos brutos. Aceitamo-la como verdadeira. O que o homem possui de mais nobre do que o animal, possui-o graças ao pensamento: tudo quanto é humano, de qualquer forma que se manifeste, é-o na medida em que o pensamento age ou agiu. Mas sendo o pensamento o essencial, o substancial, o efetual, dirige-se a objetos muito variados; pelo que

importa considerar como mais perfeito o pensamento voltado sobre si mesmo, ou seja, sobre o objeto mais nobre que pode buscar e encontrar.

A história que nos propomos fazer é a história do pensamento que a si próprio se encontra; e por meio do pensamento acontece que ele se encontra na medida em que se produz; por isso só existe e é real na medida em que se encontra. As manifestações deste processo são as filosofias, e as séries das descobertas, de que o pensamento vero e necessário — e, aqui, só deste nos ocuparemos — não é quinhentos anos.

Se o pensamento, enquanto essencialmente pensamento, é em si e por si estante e eterno, e se o vero está contido só no pensamento — como é que este mundo intelectual consegue ter uma história? Na história apresenta-se o que é mutável, o que mergulha na noite do passado, o que já não existe; pelo contrário, o pensamento vero e necessário — e, aqui, só deste nos ocuparemos — não é suscetível de mudança. A questão, que surge aqui, é uma das primeiras sobre que deve incidir a nossa atenção. Em segundo lugar, apresentam-se à mente, além da filosofia, muitos outros objetos de importância, os quais, sejam embora produto do pensamento, ficam excluídos da nossa investigação, tais como a religião, a história política, as constituições dos Estados, as artes e as ciências. Ocorre perguntar: como distinguir estes produtos daqueles que formam o objeto do nosso estudo? Mais. Que relação medeia entre eles e a história? Sobre estas duas questões precisamos dizer alguma coisa, o bastante para elucidar a maneira como entendemos tratar a história da filosofia.

Além disso, em terceiro lugar, é oportuno, antes de baixar aos pormenores, abarcar num relance o conjunto, sob risco de deixar o todo pelos pormenores, a floresta pelas árvores, a filosofia pelas filosofias. O espírito exige a posse de uma representação geral do escopo e da finalidade do conjunto para saber a que deva consagrar-se. Do mesmo modo que se abarca num relance uma paisagem que se vai estreitando à medida que demoramos o olhar em cada uma das partes que a constituem, assim também o espírito deseja compreender a relação entre as filosofias particulares e a filosofia geral, porque o valor das partes singulares deriva principalmente da relação entre elas e o todo. Isto obtém-se, acima de tudo, por meio da filosofia e da história da filosofia. A necessidade desta visão de conjunto pode, com rigor,

parecer menor para a história do que para uma ciência própria e verdadeira. De fato, à primeira vista, a história parece ser uma sucessão de fenômenos contingentes, isolados, e que só do tempo recebem o nexo que os prende. Todavia, já na história política não nos contentamos com esta maneira de ver: compreendemos, ou pelo menos pressentimos, uma conexão necessária que marca, a cada um dos fatos, a sua posição especial e a relação com uma finalidade, e com isso lhes marca também um significado. Tudo, na história, tem significado só pela sua relação com algum fato geral e em virtude da sua ligação com ele; descobrir este fato geral chama-se compreender o seu significado.

Restam ainda os seguintes pontos que me proponho esclarecer nesta Introdução. Primeiramente, a que se destina a história da filosofia? Qual o seu significado, o seu conceito, o seu escopo? Da resposta a estas perguntas se deduzirá o modo de tratar o assunto. Resultará daí, como particularidade mais interessante, a relação entre a história da filosofia e a própria ciência da filosofia; ver-se-á que a história da filosofia não se limita a expor os fatos externos, os acontecimentos acidentais que formam o seu conteúdo, mas procura demonstrar como este mesmo conteúdo, embora pareça desenvolver-se historicamente, na realidade pertence à ciência da filosofia: a história da filosofia é, também ela, científica, e converte-se, pelo que lhe é essencial, em ciência da filosofia.

Em segundo lugar, precisamos fixar com maior exatidão o conceito da filosofia, a fim de determinar, sobre a base de tal conceito, tudo quanto do infinito material e dos múltiplos aspectos oferecidos pela cultura espiritual dos povos se deva excluir da história da filosofia. A religião e as idéias nela e acerca dela expressas, especialmente sob forma de mitologia, apresentam-se, pelo seu conteúdo, tão aparentadas com a filosofia, que os confins de uma e de outra se confundem. Outro tanto se pode afirmar das demais ciências: as idéias de cada uma delas sobre o Estado, sobre os deveres e sobre as leis, são tão parentes da filosofia pela forma, como a religião o é pela substância. Poder-se-ia supor que se deveriam tomar em consideração todas estas idéias na história da filosofia. Que coisa há que se não tenha chamado filosofia e filosofar? Por um lado, convirá considerar atentamente a íntima ligação da filosofia com as disciplinas afins, religião, arte, com as demais ciências, como também com a história política. Por outro lado, depois de bem

delimitado o campo da filosofia, mediante a determinação do que é a filosofia e do que lhe pertence, teremos obtido um princípio para a sua história muito distinto dos inícios de idéias religiosas e de conjecturas mais ou menos ricas em idéias.

Do conceito do âmbito e da finalidade, como resulta destes primeiros pontos de vista, importará passar à consideração de um terceiro ponto, isto é, ao exame geral e à divisão do curso da história da filosofia em momentos necessários. Esta divisão permitirá mostrar essa história como um todo orgânico em via de progresso, como um nexó racional. Só deste modo alcançará a dignidade de ciência.

Não me demorarei noutras reflexões sobre a utilidade da história da filosofia e dos vários modos de a tratar: a utilidade é por si evidente. Por último, para me não afastar do costume tradicional, tratarei também das fontes da história da filosofia.

A) CONCEITO DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

A primeira idéia que em nosso espírito surge ao tratar a história da filosofia é que o objeto desta contém já uma interna contradição, visto que a filosofia se propõe compreender o que é imutável, eterno, em si e por si: o seu fim é a verdade. A história, pelo contrário, aspira a contar aquilo que existiu um tempo, e noutro tempo deixou de existir, por ter dado lugar a qualquer outra coisa. De fato, verifica-se não tem história. Mas, se, por outro lado, tem história, uma vez que esta história não é mais do que a representação duma série sucessiva de formas passadas do conhecimento, a verdade não pode encontrar-se nesta sucessão histórica, porque a verdade não é coisa que passa.

Poder-se-ia dizer que este argumento geral vale não só para todas as demais ciências, mas de modo análogo para a própria religião cristã, e poder-se-ia encontrar contraditório que exista uma história da religião como das outras ciências: mas é supérfluo aprofundar demasiado semelhante raciocínio que tem a sua refutação imediata no fato de existirem tais histórias. Pelo que, para bem penetrar o sentido desta contradição, importa distinguir a história das vicissitudes externas duma religião e duma ciência e a história do objeto da religião e da própria ciência. Além disso, não há necessidade de descurar a diferença que contradistingue, pela natureza especial do-seu objeto, a história da filosofia dos restantes domínios do saber: é evidente que a contradição apontada não diz respeito apenas àquela história externa, mas sim à interna, isto é, à história do próprio conteúdo. O cristianismo tem uma história da sua difusão, da vida dos seus sequazes, etc.: isto, pelo fato de ter concretizado a própria existência na Igreja, fez que esta Igreja constituísse determinada vida exterior sujeita a diferentes variações temporais, a multiformes vicissitudes, de maneira a possuir verdadeiramente uma história. Mas, no que concerne exclusivamente à doutrina cristã, esta, embora não sendo privada de história, necessariamente alcançou depressa o seu desenvolvimento e assumiu expressão imutável. Esta vetusta confissão de re, válida para todos os tempos, deve permanecer invariável também hoje como a verdade,

ainda mesmo que tal valor ficasse reduzido a coisa muito diminuta e as suas palavras não exprimissem senão uma fórmula vazia. A história desta doutrina no seu âmbito mais largo compreende dois elementos: por um lado, as várias adjunções a esta verdade fixada como imutável, e os vários desvios desta mesma verdade: por outro lado, a luta contra estes abastardamentos, e as tentativas de a purificar das escórias pela volta à simplicidade originária.

As outras ciências, compreendendo a filosofia, possuem história exterior como a religião. A filosofia tem uma história da sua origem, da sua difusão, do seu ponto culminante, da sua decadência e do seu renascimento; além disso, uma história dos seus mestres, dos seus fautores e também dos seus adversários; finalmente, uma história das suas relações externas com a religião e, uma vez por outra, com o Estado. Este aspecto da sua história dá origem a interessantes problemas. Entre outros, poder-se-ia perguntar por que motivo a filosofia, que é doutrina da verdade absoluta, aparece limitada a um número relativamente exíguo de personalidades e só em determinados povos e em particulares períodos de tempo. De modo análogo, com respeito ao cristianismo, como verdade expressa numa forma mais geral do que a filosófica, levantou-se a objeção se não será contraditório o fato de esta religião ter surgido tão tarde no tempo e ter permanecido durante tantos séculos e até nossos dias confinada a povos especiais. Estas questões afins são de natureza demasiado singular para poderem depender da contradição geral apontada; só quando se nos tornar mais familiar a natureza específica do conhecimento filosófico, estaremos habilitados para examinar com maior profundidade as questões que se relacionam com a existência e a história exterior da filosofia.

Quanto ao confronto entre história da religião e história da filosofia no que respeita ao conteúdo interno duma e doutra, note-se imediatamente que não se atribui à filosofia um conteúdo de verdade fixa e imutável desde o princípio, e portanto subtraída à história, como sucede com a religião. O conteúdo do cristianismo, que é verdade enquanto tal, permaneceu invariado, e por esse motivo não tem história ou a sua história se reduz ao mínimo. Donde se segue que da religião, à base da definição fundamental pela qual é cristianismo, está ausente a contradição indicada. Nem oferecem dificuldade os desvios e acréscimos sucessivos dotados de carácter contingente, e que por isso mesmo são simplesmente

históricos. As demais ciências, pelo contrário, possuem uma história, mesmo relativamente ao conteúdo de cada uma delas: uma parte dessa história refere as variações deste conteúdo, o abandono de certas teses que a princípio haviam sido consideradas de bom quilate. Mas grande parte, talvez até a maior parte do conteúdo conservouse, de sorte que este caso não constitui variação das conquistas anteriores, mas antes um acréscimo ou aumento: estas ciências progridem por justaposição. É certo que algumas noções, graças ao progresso da mineralogia, da botânica, etc., se retificaram; a maior parte, porém, manteve-se e enriqueceu-se, sem mudar, com as novas conquistas. Para uma ciência como a matemática, a história, no que respeita ao conteúdo, não visa senão a registrar acréscimos, e a geometria elementar, tal como foi criada por Euclides e a partir dele, pode considerar-se como ciência desprovida de história.

Pelo contrário, a história da filosofia não ostenta nem a persistência dum conteúdo simples e completo, nem o processo dum pacífico aumento de novos tesouros aos anteriormente conquistados. Por outro lado, a quem ela parecesse

oferecer o espetáculo de mutações do conjunto que sempre se renovam, de maneira que no fim nem sequer estivéssemos ligados pelo propósito de alcançar uma meta comum: o próprio objeto abstrato, o conhecimento racional, desvanecer-seia, e o edifício da ciência deveria por fim dividir com a casa deserta a pretensão e o nome doravante balofo da filosofia.

I. Idéias comuns relativas à História da Filosofia

Devemos agora mencionar e retificar aquelas idéias superficiais comuns que são correntes em volta da história da filosofia. A respeito de tais opiniões, certamente conhecidas dos ouvintes, visto serem as primeiras que se oferecem ao espírito, limitar-me-ei por ora a dizer em poucas palavras apenas aquilo que me ocorre; em seguida, as explicações, que teremos de dar sobre a diversidade das filosofias, facultar-nos-ão o aprofundar melhor este argumento.

a) A História da Filosofia como galeria de opiniões

À primeira vista, a história compreende, na sua tarefa, a narração de acontecimentos acidentais dos tempos, dos povos e dos indivíduos, contingentes tanto no que se refere ao desenrolar dos mesmos no tempo como também ao seu conteúdo. Da sua contingência, a respeito do tempo, falaremos mais tarde. O conceito, de que pretendemos ocupar-nos antes de mais nada, diz respeito à contingência do conteúdo, ou seja, o conceito das ações contingentes. Repare-se que o conteúdo da filosofia não é dado nem por ações exteriores nem pelas ocorrências das paixões e da fortuna, mas sim pelas idéias. Mas as idéias contingentes não são mais do que opiniões filosóficas, e denominam-se precisamente opiniões filosóficas as que dizem respeito aos objetos próprios da filosofia, quer dizer, Deus, a natureza, o espírito.

Neste ponto esbarramos imediatamente na tradicional concepção da filosofia como exposição dum número de opiniões filosóficas acompanhadas da investigação do modo como se formaram e do modo como se desenvolveram no tempo. Um material assim recolhido pode chamar-se, se o quisermos considerar benignamente, complexo de opiniões; mas se, pelo contrário, o quisermos considerar mais profundamente, exposição de loucuras, ou pelo menos de erros de homens que se engolfaram no pensamento e nos conceitos puros. Tal opinião é expressa não somente por aqueles que admitem a sua ignorância em filosofia (entenda-se que o admitir essa ignorância não os impede de abertamente emitir juízos em matéria de filosofia, visto como cada qual se julga capaz de discutir sobre o valor e sobre a essência da filosofia sem dela perceber patavina), mas é também aceite por muitos que escrevem ou escreveram a história da filosofia. Uma história assim redigida, que não passe de pura enumeração de opiniões, não constitui senão um objeto de inútil curiosidade ou, quando muito, de investigação erudita, uma vez que a erudição consiste em saber quantidade de coisas inúteis desprovidas de interesse intrínseco, a não ser o interesse de serem conhecidas. Defendemos, por outro lado, que não é destituído de toda utilidade o aplicar-se a conhecer as opiniões e pensamentos alheios, na medida em que este exercício estimula a energia da mente, sugere alguma boa idéia, e do choque das várias opiniões faz nascer uma nova opinião: pois que a ciência consistiria precisamente neste evoluir duma opinião para outra. Se a história da

filosofia mais não fosse do que uma galeria de opiniões sobre Deus e sobre a essência das coisas naturais e espirituais, teríamos de a declarar ciência supérflua e fastidiosa, por maior que fosse a utilidade derivada do exercício do pensamento e da erudição. Que coisa pode haver de mais inútil do que aplicar-se a conhecer uma seqüência de opiniões já gastas? Que coisa mais indiferente? Todas as histórias da filosofia que expõem e tratam as idéias da filosofia como se fossem opiniões deixam imediatamente transparecer a sua aridez e incapacidade de suscitar o interesse.

Uma opinião é uma representação subjetiva, um pensamento qualquer, uma fantasia que eu posso ter dum modo e outros de outro modo; uma opinião é coisa minha, nunca é uma idéia universal que exista em si e por si. Mas a filosofia não contém nenhuma opinião, porque não existem opiniões filosóficas. Descobrimos imediatamente a falta de cultura fundamental quando um escritor, ainda mesmo que se trate dum historiador da filosofia, se atreve a falar de opiniões filosóficas. A filosofia é a ciência objetiva da verdade, é a ciência da sua necessidade: é conhecer por conceitos, não é opinar nem deduzir uma opinião de outra. O ulterior significado próprio de tal modo de ver leva a considerar a história da filosofia somente como opiniões que nela se referem, empenhando-se em vincar bem o termo opinião. Ora, o oposto da opinião é precisamente a verdade, e diante da verdade empalidece a opinião.

A palavra verdade é justamente o que assusta aqueles que na história da filosofia buscam apenas opiniões ou estão persuadidos de que nela nada mais se pode encontrar além de opiniões. A filosofia encontra oposições de dois lados: dum lado, o pietismo declara, como é sabido, que a razão e o pensamento, enquanto não estão em condições de conhecer a verdade, conduzem apenas para o abismo da dúvida; pelo que, para alcançar a verdade, importa renunciar à autonomia do pensamento e sotopor a razão à cega fé autoritária. Das relações entre a religião e a filosofia e da sua história falaremos mais abaixo. Do outro lado, é igualmente sabido que a assim chamada razão tinha feito valer os seus direitos e rejeitado a fé baseada na autoridade, esforçando-se em tornar racional o cristianismo, de modo que eu seja obrigado a reconhecer somente aquilo que obtém o assentimento do meu intelecto e da minha convicção. Mas, e é curioso dizê-lo, também esta afirmação do direito

da razão produziu efeito contrário, isto é, o resultado que a razão não está em condições de conhecer qualquer parcela de verdade. Esta assim chamada razão combate, por um lado, a fé religiosa em nome e por virtude da razão pensante; e, ao mesmo tempo, esta volta-se contra a razão e é inimiga da razão. Esta assim chamada razão dá maior valor, em contraste com a verdadeira, ao sentimento ou pressentimento interior, e desta maneira o subjetivo torna-se a medida do valor, isto é, uma opinião individual como cada qual é capaz de formar. Tal convicção individual não é, portanto, mais do que a opinião, a qual assim se converte na mais alta finalidade para os homens.

Para começar pelo que se impõe à nossa atenção, não podemos deixar de tomar imediatamente em consideração semelhante concepção na história da filosofia, o resultado da qual compenetrou toda a nossa cultura e forma, ao mesmo tempo, o preconceito e o autêntico sinal da nossa época: é este o princípio em que os homens se compreendem e reconhecem reciprocamente, um pressuposto que se não discute e sobre o qual se apóia qualquer outra atividade científica. Na teologia não é tanto o credo da Igreja que vale como doutrina do cristianismo, mas cada qual mais ou menos forja para si uma doutrina cristã própria segundo a sua convicção. Outras vezes vemos a teologia tratada historicamente, assinando à ciência teológica a tarefa de conhecer as várias opiniões,. Um dos primeiros frutos de tal conhecimento deveria ser o reconhecimento e a estima de toda a convicção, considerando-a como qualquer coisa de exclusivamente individual. Mas também neste caso foi abandonado o escopo de reconhecer a verdade. Indiscufivelmente, a convicção individual é o fato último e absolutamente essencial que a razão e a sua filosofia, do ponto de vista subjetivo, reclamam para o conhecimento. Existe, porém, diferença entre a convicção baseada em estados subjetivos — isto é, sentimentos, aspirações, intuições, etc. — e a convicção que brota do pensamento e da compreensão do conceito e da natureza do objeto. No primeiro caso, a convicção não passa de mera opinião.

Esta oposição entre opinião e verdade, que se delineou claramente, encontramos-lo já na cultura do período socrático-platônico (período de decadência da vida grega), como o antagonismo revelado por Platão entre opinião (dóxa) e ciência (epistême). Idêntica oposição topamos ao tempo da decadência da vida pública e política romana, no reinado

de Augusto e mais tarde quando campeavam triunfantes o epicurismo e a indiferença em matéria filosófica. Neste sentido, quando Cristo disse: Eu vim ao mundo para dar testemunho da verdade, Pilatos responde: Que é a verdade? A resposta é dada com ares de superioridade e significa: sabemos bem o que é essa verdade: uma coisa que conhecemos; mas fomos ainda além: sabemos que se não pode falar de conhecimento da verdade; é ilusão que já vencemos. Quem assim fala passou, de fato, para além da verdade.

Se olharmos a história da filosofia desde este ponto de vista, toda a sua tarefa se reduz à investigação das idéias especiais de todos os autores, diversas umas das outras. Estas características individuais são para mim algo de estranho e não põem em livre atividade a minha razão pensante, que permanece ausente; é matéria histórica, exterior, morta, conglobada de coisas vãs; e o contentar-se com coisas vãs não é mais do que vaidade subjetiva. Para o homem franco a verdade permanecerá sempre uma palavra de suma importância. No que respeita, portanto, ao asserto de que a verdade não se pode conhecer, teremos ocasião de o discutir quando se apresentar no curso de filosofia; por ora, limitar-nos-emos a indicar que, se se aceita este pressuposto, como faz por exemplo Tennemann, não se pode compreender por que motivo o homem se ocupa ainda de filosofia, desde que toda opinião pretende falsamente possuir a verdade. Aqui, provisoriamente, admito por verdadeiro o velho lugar-comum que a verdade consiste no saber, mas que da verdade apenas se sabe aquilo sobre que se exerceu a reflexão, não por instinto natural; que a verdade não pode ser reconhecida por imediata intuição ou visão, ainda mesmo que esta seja exterior e sensível (visto que toda a visão como tal é sensível), mas unicamente por meio do trabalho do pensamento.

b) A prova da vaidade do conhecimento filosófico tirada da História da Filosofia

Da história da filosofia concebida deste modo procede outra consequência que, segundo o vários pontos de vista, se pode considerar como dano ou como vantagem. Perante tantas opiniões multiformes e sistemas filosóficos tão variados, encontramos-nos perplexos antes de decidir a

qual nos devemos encostar. Verificamos que, no que diz respeito às grandes questões para as quais nos sentimos atraídos, e para as quais esperamos a resposta da filosofia, erraram também os maiores espíritos, razão pela qual foram refutados por outros. E se isto ocorreu a gênios altíssimos, como poderei eu, na minha pequenez, encontrar o justo caminho?

Esta conseqüência, que se pretende derivar da divergência dos sistemas filosóficos, é, como geralmente se crê, objetivamente, um mal; mas, por outro lado, subjetivamente, é também uma vantagem. Visto que esta diversidade é o costumado pretexto daqueles que com ar de doutos querem dar a impressão de se interessarem pela filosofia a fim de justificarem o fato de, não obstante a ostentada boa vontade e o reconhecerem a necessidade de se aplicarem à filosofia, na prática a descurarem completamente. Mas semelhante divergência de sistemas filosóficos não serve tão-somente para fornecer pretexto para renunciarem à filosofia, mas é igualmente invocada como sério argumento contra o zelo requerido da filosofia: como uma justificação de se não ocuparem dela e um juízo sem apelação sobre a inutilidade da tentativa de alcançar o conhecimento filosófico da verdade. Mas, embora se admita que a filosofia deve ser verdadeira ciência, e que uma filosofia deve certamente ser verdadeira, surge o problema de saber qual filosofia é a verdadeira, e como se há de reconhecer por tal. Cada uma assevera ser ela a verdadeira; todas levam em si sinais e critérios que devem revelar a verdade. Por conseguinte, um pensamento sóbrio e ponderado forçosamente há de hesitar em decidir-se.

E esta é a tarefa ulterior que incumbe à história da filosofia. Cícero (*De Natura Deorum*, 1 , 8) narra a este propósito uma história muito desordenada de pensamentos filosóficos acerca de Deus. É verdade que a põe na boca dum epicúreo ; mas ele próprio não sabia dizer sobre este argumento nada de melhor, e por conseguinte este é o seu próprio pensar, Sustenta o epicúreo que não logrou chegar a nenhum conceito definitivo. A prova da inutilidade do esforço da filosofia é imediatamente fornecida pela costumada concepção superficial da história da filosofia, a qual no seu desenvolvimento se manifesta como a alternância dos mais variados pensamentos, de multiformes filosofias entre si antagônicas, que se contradizem e se refutam continuamente. Este fato inegável induz naturalmente a aplicar à filosofia as palavras

de Cristo: Deixa que os mortos sepultem os seus mortos, e segue-me. A história da filosofia no seu conjunto outra coisa não seria senão um campo de batalha coberto somente dos ossos dos mortos; um reino não só de indivíduos mortos, fisicamente finados, mas também de sistemas refutados, e por conseguinte espiritualmente finados, cada um dos quais matou e sepultou o precedente. Em vez de segue-me, seria caso para dizer: segue-te a ti próprio, ou seja, apegate à tua própria convicção, aferra-te à tua própria opinião. Para que adotar outra? De fato, acontece que toda filosofia nova sustenta que todas as outras nada valem; toda filosofia se ergue com a pretensão não somente de refutar as filosofias precedentes, mas de corrigir além disso os defeitos e de suprir as imperfeições delas e de ter encontrado finalmente a verdade. Mas, à base da precedente experiência, acontece que se podem aplicar também a tal filosofia as palavras da Escritura que o apóstolo Pedro dirige à mulher de Ananias: Os pés dos que sepultaram o teu marido estão ali à porta, para te levarem a enterrar. A filosofia destinada a refutar e substituir a tua mão não se fará esperar por muito tempo, como não se fez esperar para as outras.

c) Esclarecimentos sobre a diversidade das filosofias

Não há contestação relativa ao fato da diversidade das filosofias; mas a verdade é uma, o instinto da razão mantém invencível este sentimento e esta fé. Se assim é, só uma filosofia pode ser verdadeira; mas, uma vez que na realidade as filosofias são diversas, daí se deduz que as restantes são errôneas: sucede, porém, que cada uma, por seu turno, assevera, sustenta e prova ser ela a verdadeira. Esta é a maneira habitual de raciocinar e é uma concepção aparentemente justa do bom senso comum. Pelo que respeita à sobriedade do pensamento, para usar uma expressão corrente, sabemos por experiência cotidiana que quando somos sóbrios ou estamos em jejum sentimos simultaneamente, ou imediatamente depois, apetite. Pelo contrário, o pensamento sóbrio possui o talento e a habilidade de não passar à fome, ao desejo, mas de ser, de permanecer satisfeito ao mesmo tempo, ao passo que o que é física e espiritualmente vivo não permanece satisfeito com o jejum, senão que sente o estímulo da fome e da sede de verdade e de

conhecimento da verdade, e quer apagar essa sede e matar essa fome, nem se aquieta por efeito das reflexões expostas.

Se nos dermos ao trabalho de examinar mais atentamente as reflexões expostas, podemos opor-lhes que, por mais diversas que sejam as filosofias, uma coisa têm sempre de comum: o serem filosofias. Por conseguinte, quem tiver estudado e compreendido uma filosofia, contanto que seja filosofia, por isso mesmo compreendeu a filosofia. Aquela maneira enganadora de raciocinar que somente olha a diversidade, por aversão e medo do particular no qual só se atua o universal, não conseguirá nunca captar e reconhecer esta universalidade. Eu equiparo tal maneira de raciocinar a um doente a quem o médico tivesse aconselhado a comer fruta, e que tivesse diante de si cerejas, ameixas, uvas, mas que por pedantismo se recusasse a tomá-las pela simples razão de que nada do que lhe tinham oferecido era fruta, senão cerejas, ameixas ou uvas.

Reconheçamos que se pode ter uma visão mais profunda do que significa a diversidade dos sistemas filosóficos. O conhecimento filosófico daquilo que é verdade e filosofia faz-nos compreender esta diversidade como tal num sentido bem diferente do de uma oposição abstrata entre verdade e erro. A explicação disto revelará o significado da história e da filosofia. Temos de mostrar que esta multiformidade de tantas filosofias não só prejudica a verdadeira, isto é, a possibilidade da filosofia, mas é absolutamente necessária para a ciência da filosofia, e lhe é essencial.

Nesta nossa consideração partimos, antes de mais nada, do conceito que a filosofia tem a tarefa de captar, pensando e compreendendo, a verdade, e não de verificar que nada se pode conhecer, ou pelo menos que não é cognoscível a verdade verdadeira, mas apenas uma verdade passageira, uma verdade finita (ou seja, uma verdade que ao mesmo tempo não é verdadeira); além disso, partimos do conceito de que na história da filosofia temos de nos ocupar com a própria filosofia. Os fatos constitutivos desta história não são aventuras, do mesmo modo que a história do mundo não é uma história romanesca; não é uma coleção de fatos contingentes, de viagens de cavaleiros errantes que se batem ao acaso e gastam as energias sem deixar rastro da sua atividade; nem a história da filosofia foi excogitada arbitrariamente por indivíduos singulares de maneiras diferentes umas das outras, mas há um nexo essencial no movimento do espírito pensante, onde domina a razão.

II. Esclarecimentos relativos à definição da História da Filosofia

A nossa afirmação de que a verdade é apenas uma até agora é abstrata e formal. Em sentido mais profundo, é o ponto de partida e também a meta da filosofia o reconhecer esta única verdade como a fonte donde deriva tudo o mais, isto é, as leis da natureza, todas as manifestações da vida e da consciência, de que aquelas são apenas um reflexo; ou então, numa direção perfeitamente oposta, reconduzir todas estas leis àquela única fonte, com o fim de ficar a compreender como é que dela derivaram. O essencial é conhecer que a verdade não se reduz a um pensamento simples e vazio, mas é um pensamento determinado em si. Para obtermos este conhecimento devemos valer-nos de alguns conceitos abstratos que — como tais — são totalmente genéricos e áridos, e são as duas determinações do Desenvolvimento e do Concreto. Assim podemos abraçar o que para nós é agora essencial no único princípio do desenvolvimento: esclarecido este, tudo o mais resultará e se seguirá por si mesmo.

O produto do pensar é o pensamento em geral; mas o pensamento é até agora apenas formal: definindo-se mais, torna-se conceito; a idéia, finalmente, é o pensamento na sua totalidade e na sua determinação em si e por si. A idéia é a verdade e unicamente a verdade; ora, é essencial à natureza da verdade o desenvolver-se e chegar à compreensão de si própria, e só através do desenvolvimento torna-se aquilo que é. À primeira vista parece uma contradição que a idéia deva fazer de si aquilo que é; poder-se-ia também dizer que ela é aquilo que é.

a) O conceito do desenvolvimento

A idéia de desenvolvimento é bem conhecida, mas é característica especial da filosofia a investigação daquilo que geralmente se retém conhecido; visto como aquilo que o homem maneja e opera sem refletir, disso se servindo para os intentos da vida cotidiana, é precisamente, para quem carece de cultura filosófica, o desconhecido. A mais ampla discussão destes conceitos pertence à ciência lógica.

Para compreender o que significa o desenvolvimento devem distinguir-se, por assim dizer, dois estados diversos: o primeiro é o que é conhecido como disposição, capacidade, o ser em si (como eu chamo), *potentia*, *dOnamis*; o segundo é o ser por si, a atualidade, *actus*, *énérgeia*. Se, por exemplo, dissermos: o homem é, por natureza, racional — queremos significar que ele tem a razão em potência, em germe: neste sentido, o homem tem razão, intelecto, fantasia, querer, desde o instante do nascimento, até mesmo no útero materno. Mas enquanto a criança só tem a potência ou a possibilidade real da razão, é como se não tivesse razão: a razão não existe ainda nela, porque ela nada pode fazer de racional e carece de consciência racional. Só no ato em que o homem devém por si aquilo que em si é, e isto é, a razão por si, é que o homem tem atualidade naquele determinado aspecto e é racional, quer dizer, chega efetivamente à razão por si.

Qual é o significado próprio destas palavras? O que é em si deve tornar-se objeto para o homem, vir à consciência, e assim devém para o homem. O que se tornou objeto para ele é o mesmo daquilo que ele é em si; só por meio do objetivar-se deste ser em si o homem devém por si, se desdobra, embora permanecendo ele próprio e não se tornando outro.

O homem é, por exemplo, pensante, e então pensa o seu pensamento; deste modo, o objeto do pensamento é o próprio pensamento, a racionalidade produz o racional, a razão é o seu próprio objeto. O fato que o pensar possa degradar-se até o irracional é uma consideração ulterior que não vem aqui ao caso. Se à primeira vista parece que o homem racional em si não tenha progredido para se ter tornado racional por si, visto que só se manteve o em si, a diferença não deixa de ser imensa: não se tira a limpo nenhum novo conteúdo, e apesar disso esta forma do ser por si constitui uma diferença enorme. Sobre esta diferença se funda o complexo das diferenças dos desenvolvimentos da história do mundo. Só assim se explica como, sendo todos os homens racionais por natureza, e sendo a explicação formal desta racionalidade o serem livres, tivesse havido e haja ainda em muitos povos um regime de escravidão, e que os povos se tenham contentado com tal regime. A diferença entre os povos africanos e asiáticos, por um lado, e os gregos e romanos e modernos, por outro, reside precisamente no fato de que estes são livres e o são por si; ao passo que aqueles o são sem saberem que o são, isto é, sem existirem como livres. Nisto consiste a imensa

diferença das suas condições. Todo o conhecimento e cultura, a ciência e a própria ação não visam a outro escopo senão a exprimir de si o que é em si, e deste modo a se converter em objeto para si mesmo.

Embora aquilo que é em si entre na existência e fique sujeito a variação, continua a ser uma e a mesma coisa, porque o que é implícito regula todo o processo. A planta, por exemplo, não se perde numa transformação indefinida. Do seu germe, em que todavia se não distingue nada, sai uma multiplicidade, que no entanto já lá estava inteiramente contida, se não de modo desenvolvido, pelo menos implícito e idealmente. O princípio desta projeção na existência é que o germe não pode suportar o ser só em si, mas tem o impulso para se desenvolver, e a contradição está em ele ser só em si e em não o dever ser. Este extrinsecar-se põe-se um escopo, cujo fruto é a mais elevada perfeição e o fim predeterminado, ou seja, a produção do germe, o retorno ao estado primitivo. O germe quer apenas produzir-se a si próprio e extrinsecar o que contém, para depois voltar a si mesmo e recolher-se de novo na unidade donde saíra. É certo que nas coisas naturais acontece que o sujeito que começou e o existente que termina (semente e fruto) são duas unidades separadas: o desdobramento tem o resultado aparente de se dividir em duas unidades que no entretanto são a mesma coisa quanto ao conteúdo. Do mesmo modo, na vida animal, os pais e os filhos são indivíduos separados, embora seja uma só a natureza deles.

No espírito as coisas passam-se de modo diferente: o espírito é consciência, livre porque nele coincidem princípio e fim. Também o espírito, como o germe na natureza, se recolhe de novo à unidade depois de se ter feito outro; mas o que é em si devém pelo espírito, e assim devém o espírito por si. O fruto e a nova semente nele contida não devém pelo primeiro germe, mas só por nós; pelo espírito ambas as fases não são apenas o em si da própria natureza, mas um ser pelo outro, e, precisamente por isso, um ser por si: aquilo pelo qual outro é, é idêntico a esse outro; só assim o espírito é consigo próprio no seu outro. Por conseguinte, o desenvolvimento do espírito consiste em que o seu extrinsecar-se e o seu cindir-se é simultaneamente o vir a si mesmo. Este ser consigo mesmo do espírito, este vir a si próprio, pode ser considerado como o seu fim mais elevado e absoluto; só isto ele quer e nada mais. Tudo o que desde a eternidade acontece no céu e na terra, a

vida de Deus e quanto se opera no tempo, visa apenas a que o espírito se conheça a si próprio, se faça a si mesmo objeto, se encontre, devesse por si mesmo, se recolha em si próprio; desdobrou-se, alienou-se, mas somente para se poder encontrar e para poder voltar a si próprio. Só assim o espírito alcança a sua liberdade, visto ser livre aquilo que se não refere a outro nem de outros depende; só nisto aparece a verdadeira posse de si, e a verdadeira e própria satisfação; em tudo o mais que não seja pensamento, o espírito não alcança esta liberdade. Assim, na intuição, nos sentimentos, eu encontro-me determinado, não sou livre, mas suporto esta intuição ou estes sentimentos embora tendo consciência da minha sensação. Até no querer se tem um escopo determinado, um determinado interesse; eu sou livre enquanto este interesse é meu; mas estes escopos contêm sempre alguma coisa do outro, ou alguma coisa que para mim é outra, como impulsos, tendências, etc. Só no pensamento é transparente e se esfuma toda coisa estranha: o espírito é aqui livre de modo absoluto e nisso encontra também expressão todo interesse contido na idéia e na filosofia.

b) O conceito do concreto

A respeito do desenvolvimento, podemos perguntar: que coisa se desenvolve? que coisa é o conteúdo absoluto? O desenvolvimento apresenta-se como atividade formal sem conteúdo. Mas o ato não tem outro fim senão a atividade, e por meio desta atividade é determinado o caráter geral do conteúdo. Porquanto, o ser em si e o ser por si são os momentos da atividade; mas o ato é precisamente o compreender em si tais momentos distintos. O ato é realmente uno, e esta unidade dos distintos constitui precisamente o concreto. Não só o ato é concreto, mas também o em si, o sujeito da atividade, aquilo que começa; e finalmente o produto é tão concreto como a atividade e aquilo que começa. O curso do desenvolvimento forma também o conteúdo, a própria idéia, que precisamente consiste em que temos o Uno e um Outro, e ambos são Uno, que é Terceiro, estando o Uno no Outro junto de si mesmo e não fora de si mesmo. Assim, a idéia é, no seu conteúdo, concreta em si; é concreta em si, e então tem interesse em que o que é em si se torne por si.

É preconceito geral que a ciência filosófica só tenha de se ocupar de abstrações, de generalidades ocas, enquanto a representação na autoconsciência empírica, o sentimento da nossa personalidade, o sentido da vida, são o concreto em si, determinada riqueza em si. Na realidade, a filosofia está na região do pensamento, e por isso tem de se ocupar de generalidades. O seu conteúdo é abstrato, mas só pelo que respeita à forma, ao elemento, porque em si mesma a idéia é essencialmente concreta, visto ser essa a unidade de distintas determinações. Nisto se diferencia o conhecimento racional do mero conhecimento intelectual; e o filosofar tem como tarefa o demonstrar, contra o intelecto, que a verdade, a idéia, não consiste em generalidades balofas, mas sim num universal que é em si mesmo o particular, o determinado. Se a verdade é abstrata, não é verdadeira. A razão humana somente visa ao concreto. A reflexão do intelecto é teoria abstrata, não verdadeira, justa apenas no cérebro e de mais a mais impraticável; a filosofia é inimicíssima do abstrato e reconduz ao concreto. Se unirmos o conceito do concreto com o do desenvolvimento, obtemos o movimento do concreto. Com efeito, em si é já concreto em si mesmo e nós pomos apenas o que já existe: junta-se somente a forma nova, de sorte que aparece como distinto o que primeiro estava incluído no Uno originário. O concreto deve devir por si mesmo; como em si ou possibilidade, é somente distinto em si, não ainda posto como distinto, mas ainda na unidade. Portanto, o concreto é simples e, ao mesmo tempo, diverso. Esta interna contradição, que é precisamente o que provoca o desenvolvimento, leva as diferenças à existência. Mas, simultaneamente, a diferença é satisfeita no seu direito, que consiste em ser reabsorvida, e portanto superada, uma vez que a sua verdade é só ser no uno. Com isto põe-se a vitalidade, tanto a natural como a da idéia do espírito em si. Se a idéia fosse abstrata, seria só o ser supremo, do qual nenhuma outra coisa se pode afirmar; mas tal Deus é produto do intelecto do mundo moderno. O verdadeiro Deus é, pelo contrário, movimento, processo, mas com repouso; a diferença consiste apenas em estar em vias de desaparecer para produzir a plena unidade concreta.

Para ulterior esclarecimento deste conceito do concreto podemos citar, como exemplos, objetos sensíveis. Se bem que a flor possua múltiplas qualidades, como odor, sabor, forma, cor, etc., por outro lado, é uma;

nenhuma destas qualidades deve faltar a esta folha desta flor; cada parte singular desta folha tem todas as propriedades enumeradas não menos que a folha inteira. Igualmente o ouro tem em todas as suas partes indivisas todas as suas propriedades. Quando se trata do sensível, admite-se sem dificuldade que tal diversidade seja coexistente; mas, tratando-se do espiritual, considera-se o diverso prevalentemente como o oposto.

Nós não encontramos nenhuma contradição nem nenhuma razão de escândalo em que o odor e o gosto da flor, embora distintos um do outro, sejam no entanto simplesmente em um, nem o contrapomos um ao outro. Pelo contrário, o intelecto, e o modo de pensar segundo ele, encontra incompatível unir uma coisa com o que é diferente dela. Por exemplo, que a matéria seja composta e ao mesmo tempo seja unida, ou o espaço contínuo e interrupto. Do mesmo modo que podemos supor pontos no espaço, podemos quebrar a matéria, se é composta, e assim continuar a dividi-la até ao infinito; diz-se então que a matéria consta de átomos e de pontos, e que assim não é contínua. Temos deste modo numa só as duas determinações de continuidade e pontos definidos, que o intelecto põe como excluindo-se reciprocamente: ou a matéria é absolutamente contínua ou divisível em pontos: na realidade, ela possui ambas as determinações. Ou, quando, por exemplo, dizemos do espírito do homem, que tem liberdade, o intelecto contrapõe então a outra determinação, neste caso a necessidade: se o espírito é livre não está sujeito à necessidade, e inversamente se o seu querer e o seu pensar são determinados pela necessidade, então não é livre; um exclui o outro.

As diferenças são consideradas deste modo como exclusivas uma da outra, e não como formando uma realidade concreta; mas o vero, o espírito, é concreto e as suas determinações são liberdade e necessidade. Uma concepção mais alta afirma que o espírito é livre na sua necessidade, encontrando apenas nela a sua liberdade, do mesmo modo que a sua necessidade repousa apenas na sua liberdade. Só que neste caso se consegue saber muito mais dificilmente o que seja para os objetos naturais pôr a unidade. Certo é que a liberdade também pode ser liberdade abstrata, sem necessidade; mas esta falsa liberdade é o arbítrio, e por esse motivo é o contrário da liberdade, o estarmos vinculados sem disso termos consciência, uma opinião destituída de liberdade, a liberdade meramente formal.

O terceiro, o fruto do desenvolvimento, é o resultado do movimento, mas, enquanto é so resultado dum degrau, é como que o derradeiro destes degraus; ao mesmo tempo, é o ponto de partida e o primeiro dum sucessivo desenvolvimento. Diz Goethe, e com razão, num passo das suas obras: O que se formou de súbito se transforma: a matéria, que, como formada, tem forma, torna a ser matéria para nova forma. O conceito, em que o espírito, dobrando-se sobre si próprio, se compreendeu, e que é a sua essência, esta sua formação, este seu ser, novamente destacado dele, toma-o como objeto, e de novo lhe aplica a sua atividade; e a direção do seu pensamento sobre ele dá ao mesmo a forma e determinação do pensamento. Assim, este proceder forma ulteriormente o já formado, comunica-lhe maiores determinações, torna-o mais determinado, mais formado e mais profundo. Este movimento é, como concreto, uma série de desenvolvimento, que se não deve representar à maneira duma linha reta dirigida para um infinito abstrato, mas à maneira dum círculo que volta sobre si mesmo e cuja periferia é uma grande quantidade de círculos, em que é ao mesmo tempo uma grande série de desenvolvimentos que giram sobre si mesmos.

c) A filosofia como apreensão do desenvolvimento do concreto

Depois de termos explicado e ilustrado genericamente a natureza do concreto, acrescento ao seu significado que o vero, assim determinado em si mesmo, apresenta a tendência de se desenvolver: só o ser vivo e espiritual se move em si

mesmo, se desenvolve. Assim a idéia, como concreta em si mesma e desenvolvendo-se, é um sistema orgânico, uma totalidade que compreende em si multidão de graus e de momentos. A filosofia por si é o conhecimento deste desenvolvimento, e como pensamento é ela própria este desenvolvimento pensante; quanto mais este desenvolvimento progrediu, tanto mais perfeita é a filosofia.

Este desenvolvimento não se dirige para fora, para a exterioridade, mas, explicando-se, volta-se para o interior: quer dizer, a idéia geral permanece sendo a base e continua a ser o que tudo abraça e o imutável. Com efeito, o andar fora de si da idéia filosófica no seu

desenvolvimento não é uma mudança, nem outro devir, mas é, antes, um entrar em si, um aprofundar-se a si próprio; deste modo, o progredir torna mais determinada em si a idéia que anteriormente era genérica e indeterminada. O ulterior desenvolvimento da idéia e a sua maior determinação são exatamente a mesma coisa. A profundidade parece querer significar intensificação; mas neste caso o mais extensivo é igualmente o mais intensivo; quanto mais intensivo é o espírito, tanto mais extenso é, tanto maior o campo que abraça. A extensão, como desenvolvimento, não é dispersão nem desagregação; é, sim, coesão, e esta é tanto mais vigorosa e intensa quanto mais rica e vasta for a extensão e o número . dos objetos que deve abarcar. Neste caso, quanto maior for a força de oposição e de separação, tanto maior é o poder de a vencer.

Estas são as proposições abstratas acerca da natureza da idéia e do seu desenvolvimento; assim se formou a filosofia, constituindo-se em si mesma; é uma idéia no todo e em todos os seus membros, como num indivíduo vivo, uma vida, um pulso que bate por todos os membros. Todas as suas partes e a sistematização das mesmas emanam da única idéia; todos estes particulares são apenas espelho e imagem desta única vitalidade. Têm a sua realidade somente nesta unidade, e as diversidades e várias qualidades deles são a expressão da idéia e a forma nela contida. Assim, a idéia é o ponto central que a um tempo é a periferia, a nascente de luz que nas suas expansões não vai além de si própria, mas continua presente e imanente em si; deste modo, a idéia é sistema da necessidade e da sua própria necessidade, a qual, por isso, é também a sua liberdade.

III. Resultados obtidos no que respeita ao conceito da História da Filosofia

Como a filosofia é sistema em desenvolvimento, também o é a história da filosofia; este é o ponto capital, o conceito fundamental, que procuraremos focar.

A fim de o aclarar, convém antes de mais nada chamar a atenção para a diferença a respeito do modo possível de o fenómeno se manifestar. O surgir dos vários graus no processo do pensamento pode dar-se com a

consciência da necessidade, segundo a qual um deriva do outro, e pode manifestar-se unicamente com esta determinação e nesta forma. Ou então pode dar-se sem tal consciência, segundo um processo natural e aparentemente accidental, de modo que o conceito age, embora internamente, segundo a própria lógica, mas esta sua logicidade não é expressa. Assim acontece na natureza, nos vários graus do desenvolvimento dos ramos, das folhas, dos frutos: nenhum destes produtos se manifesta por si, ao passo que a idéia interna é o fator dirigente e determinante desta sucessão. Outra coisa não sucede na criança, cujas capacidades físicas, e especialmente as atividades psíquicas, aparecem uma depois da outra, simples e ingenuamente, de sorte que os progenitores, que pela primeira vez fazem disso a experiência, vêem diante de si como que um milagre, e perguntam-se donde provém tudo o que, já existente por si no interior, começa então a manifestar-se: a plena seqüência destes fenômenos tem só a forma de sucessão no tempo.

Uma maneira deste processo, a saber, a de representar a derivação das formações, a pensada e reconhecida necessidade das determinações, é a missão da própria filosofia; e como na cadeira de filosofia se fala da idéia pura, e não da ulterior formação diferenciada desta como natureza e como espírito, esta representação é principalmente a tarefa da filosofia lógica. Mas a outra maneira que faz surgir os vários graus e momentos do desenvolvimento no tempo, no modo de se verificar, neste determinado lugar, neste ou naquele povo, sob determinadas condições políticas e determinadas complicações, numa palavra, sob esta forma empírica: eis o espetáculo que nos mostra a história da filosofia. Visão esta, única digna desta ciência: ela é em si, pelo conceito da coisa, a verdadeira (verdadeira por definição); e do estudo desta mesma história resultará a sua demonstração e verificação como tal.

Ora, tomando como base esta idéia, sustento que a sucessão dos sistemas da filosofia na história é idêntica à sucessão na educação lógica das conceptuais da idéia. Sustento que, despojando os conceitos fundamentais que aparecem na história da filosofia de tudo o que respeita à formação exterior dos mesmos, e à sua aplicação ao particular e assim por diante, se obtêm os vários graus da determinação da idéia no seu conceito lógico; vice-versa, tomando o processo lógico, encontra-se nele, nos seus momentos capitais, o processo dos

fenômenos históricos. Mas importa saber reconhecer estes conceitos puros no que tem forma histórica. Poder-se-ia pensar que a filosofia nos graus da idéia devesse ter uma ordem diversa daquela segundo a qual tais conceitos surgiram no tempo; mas, no conjunto, a ordem é idêntica. Há decerto uma diferença entre a seqüência como sucessão na história e a seqüência na ordem dos conceitos; mas afastarnos-ia demasiado do nosso intento o mostrar aqui essa diferença.

Observo apenas, ainda como resultado de quanto dissemos, ser o estudo da história da filosofia o estudo da própria filosofia, o que aliás não podia deixar de ser. Quem estuda a história da física, da matemática, etc., familiariza-se com a física, com a matemática, etc. Mas, para reconhecer na forma e na aparência empírica, na qual a filosofia se manifesta historicamente, o seu processo como desenvolvimento da idéia, importa possuir o conhecimento da idéia: assim como se devem possuir os conceitos do que é justo e razoável para julgar as ações humanas; de outra maneira, oferece-se ao olhar privado de idéias só um cúmulo desordenado de opiniões, corri() verificamos em muitas histórias da filosofia. Demonstrar-vos esta idéia, explicar à luz dela as manifestações históricas, eis a tarefa de quem ensina história da filosofia, a razão por que me disponho a dar lições sobre este assunto.

O observador deve já possuir o conceito daquilo que há de procurar nas manifestações duma coisa, para verdadeiramente a compreender. Pelo que, não nos devemos admirar se existem tantas e tão estúpidas histórias da filosofia, nas quais a sucessão dos vários sistemas é descrita simplesmente como uma seqüência de opiniões, erros e jogos de pensamento; jogos de pensamento que com grande esforço teriam sido inventados para darem mostras de sagacidade e de tudo o que, para salvar as formas, se acrescenta por cumprimento. Certo é que, ao considerarmos a falta de espírito filosófico dos historiadores de tal calibre, ocorre perguntar como é que tais homens poderiam ser capazes de compreender e de expor um conteúdo que é pensamento racional.

Do que dissemos sobre a natureza formal da idéia, parece demonstrado que só uma história da filosofia considerada como sistema de desenvolvimento da idéia merece o nome de ciência: uma coletânea de fatos não constitui ciência. Só assim entendida, como sucessão de fenômenos que se organizaram por meio da razão, e que têm como conteúdo precisamente aquilo que é a razão e que a revela, esta história

mostra ser racional: mostra que os acontecimentos, de que faz menção, estão na razão. Como poderia tudo aquilo que tem sede na razão não ser racional? Deve existir já a fé racional de que o acaso não rege os acontecimentos humanos; e a missão da filosofia consiste precisamente em reconhecer que, muito embora as suas manifestações específicas devam ser também história, são no entanto determinadas só pela idéia.

Com estas concepções gerais e preliminares determinam-se as categorias, cuja aplicação à história da filosofia ainda falta estabelecer: uma aplicação que porá diante dos nossos olhos os mais importantes aspectos desta história.

a) O desenvolvimento das várias filosofias no tempo

A primeira pergunta, que se pode fazer acerca desta história, refere-se à distinção da manifestação da Idéia, há pouco feita, a saber, como é que acontece que a filosofia aparece como desenvolvimento no tempo e tem história.

A resposta a semelhante pergunta transporta-nos para a metafísica do tempo, e equivaleria a desviar-nos do intento que temos em vista: o pretender entrar na explicação pormenorizada dos elementos inerentes à resposta à pergunta feita.

Pelo que respeita à essência do espírito, observou-se já que o seu objeto é o seu agir. A natureza, pelo contrário, é o que é, e as suas transformações não são mais do que repetições, o seu movimento não passa de movimento circular. A atividade do espírito consiste antes em conhecer-se a si mesmo. Eu sou imediatamente, mas nesta imediateza sou apenas um organismo vivo; como espírito sou apenas enquanto me conheço. Gnōti seautón (Conhece-te a ti próprio): a inscrição, que se encontra no templo de Apolo em Delfos, é a ordem absoluta que exprime a natureza do espírito. Mas a consciência implica essencialmente que eu, para mim, seja o meu objeto. Com este juízo absoluto da diferenciação de mim por mim mesmo, o espírito estabelece a sua existência e põe-se externamente a si mesmo; põe-se na exterioridade e nisto consiste precisamente o modo universal e peculiar da existência da natureza. Mas uma forma de exterioridade é o tempo:

forma esta que terá mais amplo exame na filosofia da natureza, e na do espírito finito.

Esta existência, e com ela o ser no tempo, é um momento não somente da consciência particular, que como tal é essencialmente finita, mas também do desenvolvimento da idéia filosófica no elemento do pensamento. De fato, a idéia pensada no seu repouso é sem tempo; pensá-la no repouso é o mesmo que fixá-la na forma da imediateza, e isto equivale à sua mesma intuição interna. Porém, a idéia enquanto concreta e unidade diferenciada, como acima referimos, não pode ser essencialmente repouso, nem o seu ser pode considerar-se como pura intuição; mas chega à existência como diferenciação de si em si mesma e, por conseguinte, desenvolvimento, e à sua exterioridade no elemento do pensamento; de modo semelhante, a pura filosofia aparece no pensamento como existência e se desenvolve no tempo. Mas este elemento do pensamento é ainda abstrato: é a atividade duma consciência singular. Pelo contrário, o espírito deve considerar-se não só como consciência única e finita, mas como espírito em si universal e concreto: esta concreta universalidade compreende todos os modos e aspectos evolutivos em que ele é e devém, conforme à idéia, objeto de si próprio. Assim, a sua compreensão pensante é, ao mesmo tempo, a do progresso realizado da total atualidade evoluída, e que não percorre o pensamento dum indivíduo nem se manifesta numa única consciência; mas aparece como espírito universal que se apresenta na história universal em toda a riqueza das suas formas. Ora, acontece que, neste desenvolvimento, uma forma, um grau da idéia se torna consciente num povo, de sorte que este povo e este tempo não exprimem senão esta forma, na qual ele constitui o seu universo e elabora a sua condição; mas o grau superior revela-se nos séculos sucessivos no meio de outro povo.

Se nos apossamos destes princípios de concreto e de desenvolvimento, a natureza do múltiplo adquire significado completamente diverso, e aquilo que se diz acerca da diversidade da filosofia, como se esta fosse algo de fixo, de estacionário e composto do que é reciprocamente exclusivo, vem por terra de chofre. Este é o argumento no qual aqueles que desprezam a filosofia julgam encontrar contra esta uma arma invencível, e no seu orgulho de pedintes, confiados nestas mesquinhas representações, ignoram até o pouquinho que possuem e devem saber:

aqui, por exemplo, que coisa seja a variedade e diversidade. Esta é uma categoria que todos compreendem sem dificuldade: é por isso conhecida, e quem a empregar julga poder valer-se dela como de coisa que compreendeu completamente. Compreende-se que essa saiba que coisa ela seja; mas quem retém a diversidade como princípio absolutamente fixo, ignora a natureza e a dialética dela: a diversidade está em curso, e deve considerar-se num processo de desenvolvimento, como um momento passageiro.

A idéia concreta da filosofia é a atividade do desenvolvimento, a qual revela as diferenças que em si contém; estas diferenças são pensamentos, porque aqui tratamos do desenvolvimento do pensamento. Por conseguinte, em primeiro lugar note-se que as diferenças existentes na idéia se devem considerar como pensamentos; em segundo lugar, que estas distinções devem chegar à existência, uma aqui, outra ali, e, para isto se poder efetuar, devem ser completas, quer dizer, conter em si o todo, a idéia na sua totalidade. O concreto só se pode dizer real na medida em que contém as diversidades, e só assim as diferenças aparecem na sua forma inteira.

Uma forma completa do pensamento, assim compreendida, é uma filosofia. Mas as diferenças contêm a idéia numa forma peculiar; poder-se-ia dizer que a forma é diferente, e que somente o conteúdo, isto é, a idéia, constitui o essencial; de forma que pode parecer racional admitir que as diversas filosofias contenham a idéia só em diversas formas, no sentido que estas últimas sejam contingentes. Mas o importante está no que segue, a saber, que tais formas não são mais do que as primitivas diferenças da própria idéia, a qual é o que é só nelas; elas são, portanto, essenciais para a idéia e formam o conteúdo da mesma, o qual decompondo-se, se converte em forma. A diversidade dos princípios, qual aparece aqui, não é indeterminada, mas necessária; as formas integram-se na forma integral. Elas são as determinações da idéia primitiva, que representam no seu conjunto o todo; mas, enquanto uma está fora da outra, a sua união não se realiza nela, mas em nós que assim a consideramos.

Todo o sistema é determinado singularmente; mas não basta dizer que as diferenças se excluem alternativamente; é preciso acrescentar que o destino destas determinações é virem todas em conjunto e reduzidas a momentos. O hábito de considerar como independente cada um dos

momentos já foi superado; à expansão sucede a contração, isto é, a unidade donde brotou primitivamente. Este terceiro momento pode ser, por sua vez, o princípio de ulterior desenvolvimento. Pode parecer que este progresso vá até ao infinito; mas ele tem um termo absoluto, e a seguir nos disporemos a conhecê-lo. Com efeito, surgem ainda muitos circuitos antes que o espírito, depois de chegado à consciência de si, se possa dizer livre.

O templo da razão autoconsciente deve, pois, considerar-se, desde este ponto de vista, o único digno da história da filosofia. Foi construído racionalmente por um artífice interno, e não segundo o método de Salomão, como fizeram os hebreus e fazem os pedreiros. O grande pressuposto que dá à história da filosofia o seu verdadeiro interesse, a saber, que tudo o que tomou parte também deste lado no mundo aconteceu conformemente à razão, não é, afinal, senão a fé na providência, se bem que de outra forma. Se o que de melhor há no mundo é resultado de produtos do pensamento, é irracional crer que só na natureza haja razão, e não no espírito. Quem sustenha que, num campo espiritual, como as filosofias, o que acontece não passa de contingência, não é sincero na fé numa providência divina, e quanto acerca desta possa afirmar é pura balela.

Certamente, é muito longo o tempo que o espírito emprega em elaborar a filosofia, e à primeira vista o comprimento do tempo poderá parecer enorme, como sucede com a grandeza dos espaços de que se ocupa a astronomia. No entanto, no que se refere à lentidão do espírito mundial, pode afirmar-se que esse não tem pressa (mil .anos são para ti como um dia que passa): tem tempo suficiente, pois que, sendo eterno, está situado fora do tempo. Os efêmeros e mortais não dispõem de tempo bastante para levarem a cabo muitas das suas empresas: quem é que não morre antes de haver concluído os seus projetos? Pelo contrário, o espírito do mundo possui tempo bastante, e não só tempo, porque para adquirir um conceito não é só questão de tempo, mas de muita outra coisa. Que ele empregue tantas raças e gerações humanas nesta operação do seu devir consciente, e que faça enorme desperdício de nascimentos e de mortes — não é isto o que mais importa: ele é bastante rico para semelhante consumo, e executa o seu trabalho em mais vasta escala, porque possui nações e indivíduos em abundância de que se pode servir. Repare-se no prolóquio vulgar que a natureza vai nos

seus fins pelo caminho mais curto. E é verdade. Pelo contrário, a linha, que o espírito percorre, segue por vias indiretas e é feita de mediações; tempo, fadiga, consumo e semelhantes considerações da vida finita não convêm ao seu caso. Não devemos, portanto, impacientar-nos pelo fato de alguns conhecimentos particulares não poderem ainda desenvolver-se, ou por causa de ainda se não haver obtido isto ou aquilo: na história universal os progressos são lentos.

b) Aplicação das considerações precedentes à história da filosofia

- O primeiro resultado do que fica dito é que o conjunto da história da filosofia é um progresso sucessivo e em si necessário, em si racional e determinado a priori da sua idéia; portanto, é isto o que a história da filosofia tem de apresentar como exemplo. Apenas entrados na filosofia, devemos abandonar a contingência: a sua história é tão necessária como o desenvolvimento das noções, e a força propulsiva é comunicada pela dialética interna das formas. O finito não é verdadeiro, nem se sabe como é que ele pode existir (para que exista deve ser determinado). Mas a idéia interna suprime estas formas finitas: uma filosofia, que não tenha a forma absolutamente idêntica ao conteúdo, deve forçosamente deixar de existir, porque a sua forma não é a verdadeira.
- O segundo princípio que se deduz das precedentes observações é este: que toda a filosofia existe e a necessária, nenhuma deixou de existir, mas todas se conservaram na filosofia como momentos de um modo afirmativo. Temos, porém, de distinguir entre o princípio particular destas filosofias como particulares e a realização deste princípio através de toda a concepção mundial. Os princípios conservaram-se, e sendo a mais recente filosofia o resultado dos princípios anteriores, nenhuma filosofia é em dia algum refutada. O que aparece refutado não é o princípio desta filosofia, mas sim o fato de este princípio ter podido ser considerado como determinação última e absoluta. Assim, por exemplo, a filosofia atomística propôs-se estabelecer que o átomo é o absoluto, que constitui a unidade indivisível, que é o que há de mais individual e subjetivo; mas, porque só a unidade se torna, em seguida, o

abstrato ser por si, o absoluto viria a ser concebido como tantas unidades ao infinito. Este princípio atomístico foi refutado: já não somos atomistas. O princípio existe essencialmente como unidade, isto é, como átomo, também; mas esta é uma determinação insuficiente, que não pode exprimir a profundidade do espírito. Todavia, também este princípio se conservou; só que já não é a completa determinação do absoluto. A mesma contradição aparece em todo o desenvolvimento. O desenvolvimento da árvore é a negação do germe, e a floração a das folhas, enquanto estas não marcam a mais alta e verdadeira existência da árvore; por último, a floração é negada pelo fruto. Mas este último não pode chegar à atualidade sem a precedente existência dos outros estádios. A nossa posição em face de uma filosofia deve, por conseguinte, ter um caráter afirmativo e um caráter negativo; só depois de havermos tomado ambos em consideração, faremos imediatamente justiça a uma filosofia. O caráter afirmativo será reconhecido mais tarde, tanto na vida como na ciência: refutar é mais fácil do que justificar.

Em terceiro lugar, temos de nos limitar à consideração especial do próprio princípio. Cada princípio gozou, por um tempo, de predomínio; quando todo o conceito do mundo se desenvolveu, nesta forma especial, foi denominado sistema filosófico. Falta conhecer ainda a sua execução. Mas quando o princípio é ainda abstrato, não basta para compreender as formas que pertencem à nossa concepção universal. As teorias de Descartes, por exemplo, são suficientes apenas para o mecanismo, e para nada mais; as suas representações de outras manifestações do mundo, como as da natureza vegetal e animal, são insuficientes e, por conseguinte, não oferecem interesse. Consideramos, por isso, só os princípios destas filosofias; mas nas filosofias concretas devemos considerar, além disso, os principais desenvolvimentos e suas aplicações. As filosofias dum princípio subordinado são incoerentes: e se tiveram muitos lampejos de verdade, estes quedaram-se sempre alheios àquele princípio. Assim, no Timeu de Platão tínhamos uma filosofia da natureza, de desenvolvimento deficiente até mesmo do lado empírico, porque o seu princípio não se estendeu ainda bastante longe, e não é a este último que somos devedores das profundas perspectivas do pensamento que aí aparecem.

Em quarto lugar, pode-se deduzir que na história da filosofia não temos de nos ocupar com o passado, embora seja propriamente uma história. Os produtos científicos da razão formam o conteúdo desta história e estes não constituem um passado. O que se obteve neste domínio foi a Verdade, e esta é eterna, não existe num tempo e deixa de existir noutro; é verdadeira não só hoje e amanhã, mas fora de todo o tempo; e, embora esteja no tempo, é sempre verdadeira, em todos os tempos. Os corpos dos espíritos, que são os heróis desta história, a vida no tempo e os destinos exteriores dos filósofos, passaram, mas as suas obras, os seus pensamentos, não sofreram o mesmo destino, porque o conteúdo racional das suas obras não foi imaginado, nem sonhado por eles.

A filosofia não é sonambulismo, mas sim consciência desenvolvida, e a obra daqueles heróis consiste em ter trazido o racional em si à luz, em tê-lo arrancado à profundidade do espírito onde primitivamente se encontrava unicamente como substância, como ser interno, e em passá-lo para a consciência e para o conhecimento. Estas formas estão em contínuo despertar. Estes fatos não ficam depositados no templo da memória, como quadros de épocas passadas, mas encontram-se sempre presentes e vivos como ao tempo da sua primeira manifestação. São ações e obras que não são anuladas nem interrompidas por outras posteriores, mas nós próprios devemos estar presentes nelas. Não têm tela, nem mármore, nem papel, nem representação, nem memória como elemento em que se possam conservar (elementos que são efêmeros ou constituem a base do que é passageiro), mas têm o pensamento, o conceito, a essência imutável do espírito, onde não penetra a traça nem o caruncho. Os produtos do pensamento constituídos em pensamento formam o próprio ser do espírito. Nem por isso estes conhecimentos são coletânea de noções, ou conhecimentos do que é morto, soterrado e decomposto; a história da filosofia ocupa-se daquilo que não envelhece, daquilo que é o presente vivo.

c) Ulterior relação entre a história da filosofia e a própria filosofia

Podemos apropriar-nos de toda a riqueza distribuída no tempo: na sucessão das filosofias dever-se-ia demonstrar como esta não é mais do

que a sistematização da ciência filosófica. Todavia há aqui uma diferença que convém notar: o inicial é implícito, imediato, abstrato, geral, aquilo que ainda não avançou; a seguir, vem o mais concreto, o mais rico; o primeiro é o mais pobre de determinações. Pode isto parecer contrário à primeira impressão; mas as idéias filosóficas são freqüentemente opostas às idéias ordinárias, e geralmente o que é suposto não vem ao caso. De fato, poder-se-ia pensar que o que vem em primeiro lugar é o concreto: a criança, por exemplo, seria, na primitiva totalidade da natureza, mais concreta do que o homem, o qual imaginamos que seja mais limitado, que viva não já esta totalidade, mas uma vida mais abstrata. Certamente o homem opera segundo fins determinados, não com toda a alma e com todo o sentimento, mas fragmenta-se numa quantidade de elementos abstratos; a criança e o jovem operam, pelo contrário, com todo o ardor. Primeiramente vem o sentimento e a observação, segue-se-lhes o pensamento, e, por esse motivo, o sentimento nos aparece mais concreto do que o pensamento, ou seja, do que a atividade de abstração e do que o universal. Na realidade, porém, a coisa deve tomar-se de modo oposto. A consciência sensível é mais concreta na medida em que for mais rica de conteúdo, embora seja mais pobre de pensamento. Por conseguinte, devemos distinguir o concreto natural do concreto do pensamento, o qual, por outro lado, é pobre de elementos sensitivos. A criança é igualmente a mais abstrata, a mais pobre em pensamento: enquanto pertence à natureza o homem é abstrato; mas, a respeito do pensamento, é mais concreto do que a criança. Sem dúvida, o homem, na sua generalidade abstrata, não se subtrai a fins práticos, como a manter a família, a cumprir os próprios deveres de ofício; mas contribui também para um grande todo orgânico e objetivo que domina e que dirige. Nas ações da criança não há mais do que um eu infantil, isto é, momentâneo; nas ações do jovem a constituição subjetiva ou o escopo accidental constituem o princípio da ação. Pelo que, a ciência é mais concreta do que a percepção sensível.

Aplicando o que fica dito às diferentes formas de filosofia, segue-se, antes de mais nada, que as mais antigas filosofias são as mais pobres e as mais abstratas: nelas a idéia é menos determinada que nas outras, pois que se apegam apenas a generalidades ainda não realizadas. Importa saber isto para não buscar nas filosofias antigas mais do que temos

direito de nelas encontrar. E não devemos exigir delas determinações capazes de brotar duma consciência mais madura. Por exemplo, houve quem quisesse averiguar se a filosofia de Tales é, propriamente falando, teísmo ou ateísmo; se afirma um Deus pessoal, ou somente um ser impessoal e universal. Trata-se aqui da atribuição da subjetividade à idéia suprema, ou seja, da concepção da personalidade de Deus. Tal subjãividade, como nós a compreendemos, é conceito muito mais rico, muito mais profundo e, por isso mesmo, muito mais recente; nem é possível descobrir-lhe a pista em idades remotas. Os deuses gregos têm decerto personalidade na imaginação, do mesmo modo que o deus único da religião hebraica; mas é bem diferente conhecer o que é mera imagem da fantasia e o que é intuição do puro pensamento e conceito. Se tomarmos como base as nossas próprias representações, uma filosofia antiga, julgada em relação a estas muito mais profundas, deve com razão ser considerada como ateísmo. Mas esta expressão é falsa, porque os pensamentos, como pensamentos iniciais, não podem alcançar aquele desenvolvimento a que nós chegamos. Daí se segue (visto como o progresso do desenvolvimento é ulterior determinação, a qual é ulterior aprofundamento da idéia em si mesma) que a última, a mais moderna e a mais nova filosofia é a mais desenvolvida, a mais rica e a mais profunda. Nesta filosofia, tudo o que à primeira vista parece passado deve ser conservado e contido, devendo ela própria ser espelho da totalidade da história. No início, a filosofia é a mais abstrata precisamente por ser a inicial que airi'da, se não desenvolveu. A última forma que, como sucessão e continuação de determinações, surge deste progredir, é a mais concreta. E esta verificação não é orgulhosa ostentação da filosofia do nosso tempo, visto ser o espírito de todo o processo que faz que a filosofia, a última, precisamente por ser mais desenvolvida, seja realmente o resultado das antecedentes operações do espírito pensante; preparada e suscitada pelos resultados precedentes, ela não brotou do nada.

Uma outra coisa se recorda e afirma como implícita, a saber, que a idéia, tal como é compreendida e representada na mais recente filosofia, é a mais desenvolvida, a mais rica e a mais profunda. Apraz insistir nisto, porque a designação de nova, mais nova e novíssima filosofia se tornou em maneira de dizer que anda em todas as bocas. Mas os que, servindo-se de tais termos, julgam exprimir qualquer coisa são tanto mais

facilmente inclinados a crucificar ou exaltar estas novas filosofias quanto mais dispostos estão a descobrir um sol não somente numa estrela, mas até mesmo numa candeia; ou então enrouquecem a proclamar como filosofia qualquer oca e balofa generalização, da qual lançam mão para demonstrar que há filosofias em demasia, a última das quais serve apenas para substituir as de ontem. Por este processo têm à sua disposição a categoria em que colocar uma filosofia que pareça adquirir importância, e esta categoria dispensa-os de se ocuparem dela ulteriormente, contentando-se com batizá-la de filosofia da moda.

Daqui se deduz uma segunda consequência no que respeita ao modo de tratar as mais antigas filosofias. A nossa concepção da história da filosofia dispensa de censurar aquelas filosofias pela falta de determinações ainda estranhas à cultura do tempo em que surgiram; e do mesmo modo preserva de as sobrecarregar de consequências e de determinações que elas não punham nem pensavam, embora deduzíveis num segundo tempo, com direito, do espírito daquelas filosofias. Precisamos tratar aquelas filosofias apoiando-nos em sólidas bases históricas e lhes imputar não mais do que é dado imediatamente. A este respeito, notamos erros na maior parte das histórias da filosofia, que muito freqüentemente atribuem bom número de proposições metafísicas a determinado filósofo, atribuição esta que serve de prova de afirmações em que o filósofo nunca pensou e das quais não resta o mais leve rasto na história. Assim, na grande história da filosofia de Brucker cita-se uma série de trinta, quarenta, cem filosofemas atribuídos a Tales e a outros, dos quais não se encontra vestígio histórico. Deve-se isto ao fato de Brucker costumar enriquecer cada filosofema dum antigo filósofo com todas as consequências e premissas que, em conformidade com o princípio da metafísica wolfiana, devem ser as premissas e conclusões daquele filosofema, e apresentar esta brilhante invenção com tal desenvoltura como se tratasse verdadeiramente dum dado histórico. Assim, na história da filosofia de Brucker, Tales disse: *Ex nihilo nihil fit*, porque sustenta ser a água eterna. Tales considerado como filósofo que nega a criação do nada ! Mas de tudo isto Tales nada sabia, pelo menos se nos quisermos manter no terreno da história. Ritter, cuja exposição da filosofia jônica é feita com muito cuidado e que procede com muita cautela para não introduzir elementos estranhos, também atribuiu a Tales mais do que a história

registra. Faz de Tales defensor dum princípio dinâmico na natureza, enquanto considerou o mundo como o animal vivo que tudo abarca e que se desenvolveu dum germe comum de natureza úmida ou aquosa, princípio de todas as existências individuais, que constituía para si mesmo o seu próprio alimento. Esta interpretação de Ritter da filosofia de Tales é muito diversa da que dá Aristóteles, nem é confirmada pelos escritores antigos. A consequência do princípio Taletiano é implícita, mas não é historicamente documentável. Devemos acautelar-nos contra semelhantes deduções para não transformar a filosofia antiga nalguma coisa de diverso daquilo que originariamente era. Somos inclinados a modelar os filósofos antigos pelas formas das nossas reflexões: o que precisamente constitui o progresso do desenvolvimento. A diferença dos tempos, da cultura e da filosofia consiste nisto: se tais determinações do pensamento e tais relações dos conceitos já estavam na consciência, na medida em que esta já alcançara tal desenvolvimento, ou não. Na história da filosofia trata-se unicamente deste desenvolvimento e desta sua ulterior fixação. Naturalmente as determinações derivam duma proposição, mas é coisa inteiramente diferente saber se estas determinações foram ou não retiradas; o que importa é extrair para fora o conteúdo implícito. Devemos empregar apenas as palavras dadas, uma vez que o desenvolvimento é uma determinação ulterior do pensamento, estranha ao conhecimento do filósofo em questão.

Assim diz Aristóteles que Tales descobriu, como princípio de todas as coisas, a água; mas só Anaximandro usa a palavra *arkhé*: a Tales faltava esta determinação do pensamento. A *arkhé* era para ele o princípio no tempo e não a base fundamental. Tales não introduz na sua filosofia a idéia de causa. Causa primeira é ulterior determinação, mais recente: povos inteiros ignoram completamente este conceito, que implica um grau mais elevado de desenvolvimento. E porque a diferença das culturas consiste na diferença das determinações do pensamento que manifestam, é evidente que esta diferença se deve tomar tanto mais em consideração tratando-se de filósofos.

Ora, como no sistema lógico do pensamento, cada uma das suas formas ocupa o lugar próprio e só nisto tem valor; e assim como por meio dum desenvolvimento sempre progressivo toda a forma se reduz a um momento subordinado, assim toda a filosofia é, em certo modo, uma

fase particular no desenvolvimento de todo o processo e ocupa lugar definido onde encontra o seu verdadeiro valor e significado. O caráter especial de toda a filosofia deve ser concebido de acordo com estas determinações, para que a estas determinações se faça plena justiça. Não devemos pedir-lhe, nem esperar dela mais do que atualmente ela dá, nem procurar nela a satisfação que podemos encontrar num ulterior desenvolvimento do conhecimento. Não devemos alimentar a pretensão de encontrar presentes na filosofia antiga os problemas da nossa consciência e os interesses do nosso mundo, visto que tais questões pressupõem um determinado desenvolvimento do pensamento. Desta maneira, toda a filosofia, precisamente por ser expressão dum especial grau de desenvolvimento, pertence ao seu tempo e está circunscrita aos seus próprios limites. O individual é filho do seu povo, do seu mundo, cuja substância ele manifesta na sua forma; pois o singular procura expandir-se, nunca consegue sair fora do seu tempo mais do que aquele que se arrisca a sair da sua pele, visto pertencer ao único espírito universal que é a sua substância e a sua própria existência. Como subtrair-se a esta exigência do momento, que ele é o mesmo espírito universal compreendido na filosofia pensante? Esta filosofia é o pensamento do próprio espírito, e daí o seu conteúdo é determinado e substancial. Toda filosofia é do seu próprio tempo, um elo na corrente do desenvolvimento espiritual, e assim não pode satisfazer senão aos interesses pertencentes ao seu tempo particular. Por este motivo, a filosofia antiga não é capaz de apagar as exigências dum espírito em que vive um mais profundo conceito.

O que o espírito procura na filosofia é o conceito que constitui a íntima determinação e a raiz do seu ser, considerado como objeto do seu pensamento. O espírito quer reconhecer-se a si próprio; mas nas filosofias antigas a Idéia não assume este caráter determinado. Por este motivo as filosofias de Platão e de Aristóteles, e dum modo geral todas as filosofias, são sempre vivas e presentes nos seus princípios fundamentais; mas a filosofia que superou aquele momento já não pode tomar a forma da filosofia platônica e aristotélica, nem é possível que nos contentemos com aquelas filosofias, nem que as revivamos; de sorte que, em nossos dias, não pode haver platônicos, nem aristotélicos, nem estóicos. Para nos contentarmos com essas filosofias, seria necessário descer a um momento já ultrapassado do desenvolvimento

do espírito, o qual, desentorpecido por uma cultura mais rica e mais profunda, alcançou maior compreensão de si mesmo. Mas é empresa desesperada e igualmente absurda, como a de um homem em idade madura que pretendesse voltar ao ponto de vista da juventude, ou do jovem que se empenhasse em retroceder à idade de rapaz ou de criança, embora seja verdade que o homem, o jovem e a criança constituem sempre um único e idêntico indivíduo. O período do Renascimento, a nova época do saber dos séculos XV e XVI, inicia-se não só com a ressurreição da cultura clássica, mas também com a das velhas filosofias. Assim, Ficino era um platônico, chefe da academia platônica instituída em Florença por Cosme de Médicis; não faltaram aristotélicos puros como Pomponazzi. Gassendi renovou a filosofia epicúrea, tratando a física à maneira dos epicúreos; Lípsio dava-se por estóico. Acentuava-se, deste modo, enérgica, a oposição entre a antiga filosofia e o cristianismo (do qual e no qual não se tinha ainda desenvolvido nenhuma peculiar filosofia), como se do cristianismo não fosse capaz de brotar nenhuma filosofia especial, e aquilo que no cristianismo ou contra o cristianismo se podia chamar filosofia não fosse senão uma das antigas filosofias renovadas consoante recentes exigências. Mas, por outro lado, as múmias colocadas entre seres vivos não podem permanecer. O espírito possuía desde há muito tempo uma vida mais substancial, um conceito mais profundo de si mesmo, e por isso o seu pensamento aspirava a missões mais altas do que as que podiam ser satisfeitas por aquelas filosofias. Um tal renascer de sistemas deve ser considerado apenas como período transitório durante o qual nos preparamos para conhecer quais as formas deles saídas e por eles condicionadas, e refazemos a viagem através das fases necessárias para o desenvolvimento da cultura atual. Tais reconstruções e repetições de princípios doravante estranhos ao espírito são na história apenas transitórias, e formuladas numa língua morta, e não originais; ao passo que o espírito não se satisfaz senão com o conhecimento da sua própria espontaneidade. Todas as vezes que se apela para o tempo moderno, do ponto de vista duma antiga filosofia (recomendando, por exemplo, a filosofia de Platão) considerada como âncora de salvação para se subtrair às complicações e dificuldades dos períodos posteriores, não se creia que essa volta tenha o caráter de espontaneidade da sua primeira ressurreição (neoplatonismo, neopitagorismo helenístico); pelo

contrário, esta exortação à modéstia tem a mesma origem daquela que quisesse fazer retroceder os homens civilizados da sociedade atual aos costumes e idéias dos selvagens das florestas da América setentrional; ou da recomendação de adotar a religião de Melquisedeque, que Fichte defendeu ser a mais pura e a mais simples, e por isso mesmo a única a que deveríamos voltar. Sob certo aspecto, semelhante regresso manifesta o desejo dum princípio, dum ponto de partida, que se deve porém buscar no pensamento e na própria idéia, e não numa forma, por mais autorizada que seja; por outro lado, este regresso do espírito desenvolvido e enriquecido a tal simplicidade (ou seja, a algo abstrato, estado ou pensamento) não pode deixar de se considerar senão como o refúgio da impotência do espírito que, em face do rico material de desenvolvimento que se lhe desenrola diante e pede para ser compreendido e aprofundado pelo pensamento, confessa a sua incapacidade e procura confinar-se num estéril conteúdo.

Pelo que fica dito se explica por que muitos daqueles que, movidos por especial atração ou pelo renome de um Platão ou de qualquer outro filósofo antigo, se empenham em deduzir as suas filosofias peculiares daquelas fontes, acabam por experimentar uma satisfação e por abandoná-las sem justificação. Tais filósofos não podem satisfazer além de certos limites. É preciso saber quanto é dado encontrar nas filosofias antigas, ou na filosofia de qualquer outro determinado período; ou, pelo menos, saber que numa tal filosofia se apresenta um determinado momento do pensamento, no qual se impõem à consciência somente as formas e exigências do espírito contidas dentro dos limites daquele grau de desenvolvimento alcançado.

No espírito dos tempos modernos dormem idéias mais profundas que, para serem despertadas, requerem ambiente histórico e um presente bem diverso do pensamento abstrato, obscuro, dos tempos antigos. Assim, em Platão, não recebem solução filosófica as questões relativas à natureza da liberdade; à origem do mal e do pecado, à providência, etc. Os seus encantadores tratados sobre tais assuntos não vão além das opiniões das pessoas piedosas em voga no tempo, destituídas de qualquer critério filosófico; pecado e liberdade são considerados apenas como alguma coisa de negativo; mas esta oposição é incapaz já de satisfazer ao espírito, no ato em que tais objetos se encontram perante

ele, e em que o dissídio da autoconsciência lhe revela e lhe fornece a força de os penetrar.

Observações análogas se devem fazer para os problemas que dizem respeito aos limites da consciência, ou à oposição entre sujeito e objeto, problemas que não podiam surgir no tempo de Platão. A independência do Eu em si próprio, o seu ser por si era-lhe estranho: o homem não havia ainda penetrado dentro de si, não se tinha ainda explicitado a si próprio. Embora o sujeito fosse já livre indivíduo, reconhecia-se apenas na unidade com o seu ser. O ateniense reconhecia-se livre mas na qualidade de ateniense, do mesmo modo que um cidadão romano se considerava tal na sua qualidade de ingenuus. Mas o fato de o homem ser livre em si e por si, na sua essência e como homem nascido livre, era desconhecido por Platão não menos que por Aristóteles, por Cícero e pelos legisladores romanos, embora este conceito seja a fonte do direito romano. Só nos primórdios do cristianismo o espírito individual e pessoal adquire infinito valor absoluto: Deus quer que todos os homens se salvem. Na religião cristã surge a doutrina da igualdade de todos os homens diante de Deus, porque Cristo os fez livres pela liberdade do cristianismo. Estes princípios tornam a liberdade independente de toda causa externa (nascimento, condição e cultura).

Mas, por maior que seja o progresso realizado por estes princípios, estamos todavia longe do conceito fundamental ao homem de ser livre. A consciência, se bem que não completamente clara, deste princípio foi uma força ativa durante séculos e milênios, e uma energia impulsiva que suscitou as mais tremendas revoluções; mas o conceito e o conhecimento de o homem ser, por natureza, livre, esta ciência de si própria não é antiga.

B) RELAÇÃO DA FILOSOFIA COM AS OUTRAS PARTES DO QUE SE PODE SABER

A história da filosofia deve expor esta ciência naquela forma do tempo e da individualidade donde resulta a sua formação histórica. Tal exposição não toma em conta os elementos exteriores da história, para recordar apenas o caráter geral do povo e da época e as suas circunstâncias gerais; pois que, no fundo, é a história da filosofia que põe em destaque este caráter, com o qual está em íntima relação: o aspecto particular duma filosofia que pertence a um período especial é já uma página e um momento disso. Esta íntima correspondência obriga a aprofundar, antes de mais nada, a relação duma filosofia com os seus concomitantes históricos, e depois, de modo especial, aquilo que lhe é exclusivamente peculiar a ela, isolando-o de qualquer outra coisa com que esteja em relação, de modo que fique sendo o nosso ponto fundamental. Tal relação não é só exterior, mas essencial, e assume dois aspectos que merecem atenta consideração. O primeiro é o aspecto histórico dessa relação; o segundo é a sua relação real (como, por exemplo, da filosofia com a religião), mercê da qual conseguimos obter uma determinação mais profunda da própria filosofia.

I. O aspecto histórico desta relação

Costuma dizer-se que os acontecimentos políticos, a religião, etc., merecem consideração por haverem exercido influência na filosofia do tempo, a qual, por seu turno, influi naqueles. Muita gente contenta-se com o rótulo de grande influência, e é o bastante para estabelecer entre estas duas ordens uma relação exterior, enquanto admitem que, por si mesmas, uma é independente da outra. Nós, porém, rejeitamos tal concepção: para nós, a relação não se origina na influência nem no efeito duma categoria sobre a outra categoria. A verdadeira categoria é a unidade de todas estas formas diversas, de sorte que único é o espírito que se imprime e manifesta a si próprio nos diversos momentos.

a) Condições externas e históricas necessárias para filosofar

Note-se, antes de mais nada, que se requer num povo certo grau de cultura intelectual para que se possa filosofar. Diz Aristóteles que o homem começa a filosofar depois de ter provido às necessidades da vida (Metafísica, 1 , 2). Visto a filosofia ser atividade livre, não egoística, e sobrevir com o desaparecimento das angústias e necessidades, o espírito deve estar temperado, elevado e revigorado em si mesmo. Importa que as paixões se encontrem amortecidas, e que a consciência tenha progredido ao ponto de poder pensar o universal. Pelo que, a filosofia pode considerar-se uma espécie de luxo, se por luxo entendemos aqueles gozos e ocupações que não concernem às primeiras urgentes necessidades exteriores enquanto tais. Deste ponto de vista, a filosofia é, sem dúvida, supérflua. Mas a dificuldade está em saber o que é 'o necessário e o supérfluo: do ponto de vista do espírito, a filosofia é o que há de mais indispensável.

b) O início na história da exigência filosófica

Que a filosofia como pensamento e compreensão do espírito dum tempo particular seja a priori é essencialmente um resultado, visto que o pensamento é um produto não menos que vida e atividade de se produzir a si próprio. Tal atividade contém o momento essencial duma negação, já que produzir é também destruir. A filosofia, ao produzir-se a si própria, toma o natural como seu ponto de partida para o superar. A filosofia faz o seu aparecimento quando o espírito dum povo se libertou da opaca indiferença da primeira vida de natureza não menos que do jogo das paixões, de modo que fique superado o interesse individual. O espírito, apenas ultrapassa a forma natural, passa da moralidade imediata e do impulso da vida ao refletir e ao conceber. Deste modo, fere e derruba esta forma real e substancial de existência, esta moralidade e esta fé, e inicia o período da destruição. O ulterior procedimento consiste em o pensamento concentrar-se em si mesmo. Por conseguinte, a filosofia começa quando um povo saiu da sua vida concreta, quando vão surgindo divisões e diferenciações nas classes; quando o povo se aproxima do ocaso; quando se vai cavando um abismo

entre as tendências internas e a realidade externa, e as formas antiquadas da religião, etc., já não satisfazem; quando o espírito se manifesta indiferente pela sua existência real, ou então, permanecendo nela, só experimenta insatisfação e incômodo, e a sua vida moral se vai dissolvendo. Então o espírito procura refúgio nos espaços do pensamento para criar um reino seu em oposição ao mundo real; a filosofia representa a pacificação deste dissídio introduzido no mundo real do pensamento. Quando surge a filosofia com as suas abstrações, passou a frescura e vivacidade da juventude; a reconciliação efetuar-se-á, não no mundo da realidade, mas no mundo do pensamento. Assim, os filósofos gregos alheavam-se dos negócios do Estado e apareciam aos olhos do povo como ociosos, porque se retiravam ao mundo do pensamento.

Esta atitude invade toda a história da filosofia. A filosofia jônica surge com o declinar das cidades jônicas da Ásia Menor. Sócrates e Platão não se comprazem já na vida do Estado ateniense que caminhava para a decadência: Platão, à sua conta, procurava fundar alguma coisa melhor com Dionísio de Siracusa. Com a ruína política do povo ateniense inicia-se lá o período da filosofia. Em Roma, a filosofia começa a difundir-se no ocaso da vida verdadeiramente romana da república e com o despotismo dos imperadores, por conseguinte, em tempos infortunados para o mundo e de decadência na vida política, quando vacilavam os antigos sistemas religiosos e todas as coisas eram minadas por um processo de dissolução e de renovação. Com o declinar do império romano, exteriormente tão rico e glorioso, mas interiormente já morto, culmina a filosofia antiga, por obra dos filósofos neoplatônicos em Alexandria. De modo idêntico, nos séculos XV e XVI, quando a vida germânica da Idade Média tomou nova forma, operou-se a ruptura do Estado e da Igreja, ao contrário do que sucedia no passado, em que a vida política vivia em união com a religião, ou, se o Estado se opunha à Igreja, a luta terminava sempre com a vitória desta. A partir de então, a filosofia começa a afirmar a sua autonomia, e, embora a princípio se apóie nos antigos, nos tempos modernos conquista plena independência.

c) A filosofia como pensamento do próprio tempo

A filosofia desponta num determinado momento de desenvolvimento da cultura. Contudo, os homens não criam uma filosofia ao acaso: é sempre uma determinada filosofia que surge no seio dum povo, e a determinação do ponto de vista do pensamento é idêntica à que se apodera de todas as demais manifestações históricas do espírito desse povo, está em íntima relação com elas e delas constitui o fundamento. Deste modo, a forma particular duma filosofia é sincrônica com uma constituição particular do povo, onde ela aparece, com as suas instituições, com as suas formas de governo, com a sua moralidade, com a sua vida social, com as atitudes, hábitos e preferências, com as suas tentativas e produtos científicos, com a sua religião, com os seus êxitos militares, com todas as circunstâncias externas, não menos que com a decadência dos Estados em que este princípio particular impusera a sua supremacia, e com a formação e progresso de novos Estados, nos quais surge e se desenvolve um princípio mais alto. Sempre que o espírito alcançou determinado grau da sua autoconsciência, elabora e faz penetrar este princípio em toda a riqueza das suas múltiplas relações. Este rico espírito dum povo é um organismo, semelhante a uma catedral que, composta de numerosas abóbadas, naves, colonadas e vestíbulos, é sempre manifestação dum todo, duma unidade, cujas partes se coadunam para um fim. A filosofia é uma forma destes múltiplos aspectos. E qual é essa forma? É a flor excelsa, o conceito do espírito na sua totalidade, a consciência e essência espiritual de todo o conjunto, o espírito do tempo como espírito presente e que se pensa a si próprio. Este todo múltíplice reflete-se nela como num único foco, no conceito que se conhece a si mesmo. A filosofia que é necessária ao cristianismo não podia ser fundada em Roma, porque todas as várias e múltiplas formas da unidade total, que era o império romano, eram já expressão da única e idêntica determinação delas. As relações que medeiam entre história política, formas do Estado, arte e religião, e a filosofia, não se devem ao fato de serem aquelas a causa da filosofia, como esta, por seu turno, não é causa daquelas; tanto uma como as outras têm conjuntamente a mesma raiz comum: o espírito do tempo. É sempre um determinado modo de ser, um determinado caráter, que invade todas as diversas partes e se manifesta tanto nas formas políticas como nas demais formas culturais, fundindo num todo as várias partes; e estas, por sua vez, não contêm coisa alguma de heterogêneo à

condição fundamental dele, pois que podem aparecer diversas e acidentais, embora se afigure que muitas delas se contradizem mutuamente. Este grau determinado saiu, pois, dum precedente. Todavia, não nos propomos mostrar como é que o espírito dum tempo imprime a sua atualidade inteira e governa as vicissitudes da história segundo o seu princípio, nem explicar toda esta construção. Semelhante tarefa cabe a quem quisesse escrever a história filosófica do mundo em geral. Nós apenas tratamos das formas que imprimem o princípio do espírito num elemento espiritual afim da filosofia. Tal é a posição da filosofia entre as várias formas; donde se segue ser ela idêntica ao seu tempo. Mas, se a filosofia, pelo que respeita ao seu conteúdo, não sai fora do seu tempo, ultrapassa-o pelo que respeita à forma enquanto, como pensamento e conhecimento do espírito substancial do seu tempo, faz dele objeto de si própria. Enquanto a filosofia está no espírito do seu tempo, este é o seu conteúdo determinado; mas, simultaneamente, como saber, pelo fato de o ter situado em frente de si (como problema), já o ultrapassou; mas este progresso limita-se à forma, visto que na realidade não possui outro conteúdo. Este conhecimento é evidentemente a atualidade do espírito, o autoconhecimento do espírito, o qual faltava anteriormente; deste modo, a diferença formal é igualmente uma diferença real e atual. Por meio do conhecimento o espírito põe uma distinção entre conhecimento e aquilo que ele é; e este conhecimento é precisamente o que produz novas formas de desenvolvimento.

Estas, primeiramente, são apenas modos especiais de conhecimento, e é assim que se produz uma nova filosofia. Mas, porque esta é já a revelação dum espírito mais maduro, é também, ao mesmo tempo, o berço donde o espírito se eleva sempre mais e mais até alcançar a forma atual. A seguir, veremos isto mais concretamente: como, por exemplo, o espírito da filosofia grega entrou e penetrou na sua atualidade no mundo cristão.

II. Separação da filosofia das outras espécies afins de conhecimento

A história das demais ciências e da cultura, especialmente a história da arte e da religião, quer nos seus elementos, quer pelos seus objetos particulares, tem estreito parentesco com a história da filosofia. E esta afinidade é causa da dificuldade da delimitação do campo da história da filosofia. Se nos propomos considerar os dados próprios da cultura em geral, e os da cultura científica em especial, e mais ainda os mitos populares, os filosofemas neles contidos, enfim as reflexões religiosas que são já pensamentos, a especulação que daí se segue não conhece limites, por um lado devido à abundância do próprio material e da fadiga necessária para o elaborar e dominar, por outro lado pela conexão imediata que isso tem com muitas outras coisas.

A escolha não deve ser feita arbitrariamente ou ao acaso, mas deve ser tirada de determinações fundamentais. Se nos apegamos simplesmente ao nome da filosofia, no âmbito da sua história entra toda esta matéria. Falarei deste material, considerando-o de três pontos de vista que devem ser eliminados e superados pela filosofia.

O primeiro é o domínio próprio da cultura científica ao qual são inerentes os princípios do pensamento intelectual.

O segundo é o da mitologia e da religião, às quais a influência da filosofia, tanto na idade grega como na idade cristã, parece haver sido freqüentemente adversa.

O terceiro é o da filosofia raciocinante e da metafísica do intelecto.

Distinguindo da filosofia o que tem afinidade com ela, devemos considerar os momentos singulares deste parentesco, que pertencem ao conceito da filosofia, se bem que em parte nos pareça serem distintos dela: só assim conseguiremos conhecer o conceito da filosofia.

a) Relação da filosofia com o conhecimento científico

Pelo que diz respeito às ciências em geral, o conhecimento e o pensamento formam, sem dúvida, o elemento delas como formam o elemento da

filosofia; mas os objetos das ciências são principalmente objetos finitos e fenômenos. Uma coleção de fatos conhecidos em torno de tal conteúdo é, por sua natureza, excluída da filosofia, que nem se ocupa de tal conteúdo nem de tal forma. Embora as ciências sejam sistemáticas e contenham princípios gerais e leis pelas quais se regem, refe-

rem-se sempre a um número limitado de objetos. Tanto os princípios últimos como os próprios objetos são pressupostos, de sorte que a experiência externa ou o sentimento, o senso natural ou adquirido por direito e por dever, constituem o manancial donde são tirados. Os seus métodos pressupõem a lógica, as determinações e os fundamentos do pensamento. Além disso, as formas do pensamento, os pontos de vista, as bases que servem às ciências e formam o último apoio do ulterior enriquecimento material das mesmas não lhes pertencem exclusivamente, mas são propriedade comum da específica cultura do tempo e do povo.

A cultura consiste nas idéias gerais enquanto imagens generalizadas e nos fins práticos dentro do âmbito de determinados poderes espirituais que regulam a consciência e a vida. A nossa consciência contém estas representações e valorizaas como determinações últimas pelas quais se move como que ab interno para ordenar e ligar, sem as conhecer nem tomar por objeto, nem se interessar pelas suas considerações. Sirva de exemplo o modo como toda a consciência lança mão e se vale, nos juízos, da abstrata determinação de pensamento como a do Ser: o sol está no céu; a uva é madura, e assim até o infinito. Numa cultura mais elevada, estão do mesmo modo implícitas as relações de causa e efeito, de força e de manifestação, etc. O inteiro saber e todas as representações da consciência são compenetrados e governados por tal metafísica, que é a rede em que aparece tomada toda a matéria concreta que ocupa o gênero humano na ação e nos impulsos. Mas este tecido e os seus nós, na nossa consciência ordinária, estão imersos, no múltiplo material que contém os nossos interesses, os nossos objetivos, de que somos conscientes, e que temos diante de nossos olhos.

Nós, alemães, somos raramente inclinados a considerar como filosofia a cultura científica geral; não faltam, no entanto, vestígios desta tendência, como, por exemplo, no fato de a faculdade filosófica compreender todas as ciências que não têm por fim imediato a Igreja e o Estado. Pior sucede na Inglaterra, onde as ciências naturais ainda hoje

são chamadas filosofia. Um jornal filosófico inglês, editado por Thomson, ocupa-se de química, de agricultura, de economia e de indústria, como o jornal de Hermbstädt, e comunica descobertas feitas nestes domínios. Os ingleses dão aos instrumentos de física, como o termómetro e o barómetro, o nome de instrumentos filosóficos. Também as teorias referentes à moral prática e ciências morais tiradas de sentimentos do coração humano ou da experiência são cognominadas filosofia, a qual se intromete até nas teorias e princípios de economia política. Assim, na Inglaterra, da filosofia respeita-se pelo menos o nome. Recentemente, o ministro Canning, num banquete, manifestava complacência pelo fato de a Inglaterra haver posto em prática os princípios filosóficos de governo. Ao menos, neste caso, o epíteto não foi empregado por escárnio.

Nos primórdios da cultura depara-se-nos amiúde esta mescla de filosofia com conhecimentos de ordem geral. Chega a época para um povo, em que o espírito quer apreender o universal, e se empenha em pôr os objetos da natureza sob as determinações gerais do intelecto: de conhecer, por exemplo, as causas das coisas. Diz-se, então, que um povo começa a filosofar, porque o pensamento tem esse conteúdo de comum com a filosofia. Nesta época encontramos provérbios relativos às habituais vicissitudes da natureza; e, no que diz respeito à atividade espiritual, encontramos máximas, sentenças morais, princípios gerais relativos à moralidade, à vontade, ao dever . . . ; seus autores são denominados sábios ou filósofos. Assim, nos inícios da filosofia grega, encontramos sete sábios e os filósofos jônicos que transmitiram grande número de idéias e de descobertas, que se poderiam assemelhar a proposições filosóficas. Tales, entre os outros, explicou que os eclipses do sol e da lua se devem à interposição da lua e da terra. Também a isto se chamou um filosofema.

As sentenças de Pitágoras, chamadas Ombola, não podem ser consideradas como filosofia especulativa. Pitágoras encontrou o princípio da harmonia dos sons, outros tiveram idéias gerais acerca dos astros; a abóbada celeste foi considerada como um metal perfurado, através do qual podemos descortinar a região empírea, o fogo eterno que circunda o mundo. Semelhantes proposições como produtos do intelecto não pertencem à história da filosofia, embora revelem a vitória da simples maravilha sensível e da representação destes objetos unicamente por

meio de fantasia: a terra e o céu despovoam-se dos deuses, porque o intelecto põe diante do espírito os objetos nas suas determinações exteriores e naturais. Em tempos mais chegados a nós, na época do Renascimento, encontramos um refluxo deste fato. Foram enunciadas máximas gerais relativas ao Estado, nas quais se pretendeu reconhecer um aspecto filosófico. Não se subtraem a esta categoria os sistemas de Hobbes e de Descartes. Os escritos deste último contêm princípios filosóficos, mas a sua filosofia da natureza é de todo empírica. Hugo Grócio compôs um tratado jurídico internacional, no qual o Consensus gentium (consenso dos povos) é o que historicamente vale como direito entre os povos e deles constitui o momento fundamental. Nos seus primórdios, a medicina não era mais do que coletânea de fatos isolados e uma baralhada de astrologia e de teosofia, etc. (ainda em nossos dias se fazem curas por meio de relíquias sagradas). Sucessivamente entrou em moda a maneira de considerar a natureza, segundo a qual os homens se propuseram descobrir as leis e forças da mesma. O método a priori, isto é, o modo de raciocinar sobre as coisas naturais segundo a metafísica da filosofia escolástica, ou segundo a religião, hoje em dia foi posto de parte. A filosofia de Newton outra coisa não contém senão ciência natural, isto é, o conhecimento das leis, das forças e da constituição geral da natureza fornecido pela percepção e pela experiência.

Por mais que pareça ser contrário ao princípio da filosofia, a ciência tem de comum com a filosofia o fato de o fundamento universal e próximo de ambas ser que Eu disse tenho experiência, que reside no meu modo de sentir, e por isso mesmo é válida unicamente para mim. Esta forma opõe-se em geral ao positivo, e revela-se na oposição à religião e ao conteúdo positivo desta. Se na Idade Média a Igreja pôs os seus dogmas como verdade universal, o homem, ao contrário do testemunho do seu próprio pensamento, do seu sentimento e das suas representações, foi adquirindo uma desconfiança a respeito deles. Advertimos que a expressão meu próprio pensamento se reduz a um pleonismo, visto que cada qual deve pensar por si próprio e a ninguém é dado pensar por outrem. Do mesmo modo, este princípio se revoltou contra as vigentes disposições do Estado, buscando substituir outros princípios que sirvam de corretivo. Pelo que, se estabeleceram princípios universais do Estado, ao passo que anteriormente, quando a religião era positiva, o

fundamento da obediência dos súditos aos príncipes e a todo o poder derivava da própria autoridade. O rei, como ungido do Senhor, no sentido dos reis hebraicos, derivava o seu poder de Deus, ao qual somente devia prestar contas, pois que de Deus provinha todo o poder. Deste modo, a teologia e a jurisprudência eram ciências fixas e positivas, de qualquer maneira que lhes fosse conferido este caráter positivo. Contra tais autoridades exteriores exerce-se a reflexão, e de tal maneira que, na Inglaterra especialmente, a fonte da lei pública civil já não é reconhecida simplesmente como pura autoridade derivada de Deus, segundo os ditames da lei mosaica. Para legitimar a autoridade do rei, foi forçoso recorrer a outras justificações, tais como o fim implícito do Estado, o bem do povo. E esta é uma outra fonte de verdade que se opunha à verdade revelada, dada e positiva.

Ao processo de substituição daquela autoridade por outra razão deu-se o nome de filosofar. Este saber era, por isso, um conhecimento do finito enquanto o mundo era o conteúdo do saber. E como este conteúdo procedia da razão humana através duma elaboração pessoal, o homem, dessa maneira, tornava-se independente nas suas ações. Esta independência do espírito é o momento verdadeiro da filosofia, embora o conceito de filosofia, através da determinação formal que se limita aos objetos finitos, não esteja ainda exaurido. Este pensamento independente adquire grande consideração e é chamado sabedoria humana, ou sabedoria mundana, porque tinha por objeto o que é terreno, e além disso surgira no mundo. Tal era o significado da filosofia que com razão foi chamada sabedoria do mundo. Frederico Schlegel renovou esta denominação depreciativa para a filosofia, querendo assim demonstrar que a filosofia é posta de lado quando se fala dos argumentos mais elevados, como, por exemplo, da religião. Concepção esta a que aderiram muitos sequazes.

Muito embora a filosofia se ocupe de coisas finitas, estas, de acordo com Espinosa, devem ser consideradas como repousando na idéia divina; portanto, a filosofia tem o mesmo fim que a religião. A Igreja já tinha condenado as ciências finitas, as quais agora são distintas da filosofia, por afastarem os homens de Deus, precisamente por terem por objeto somente o finito. Esta falta de conteúdo levamos a considerar outro domínio cultural afim da filosofia, que é a religião.

b) Relação da filosofia com a religião

Do mesmo modo que a ciência é afim da filosofia, porque se refere ao conhecimento formal, assim a religião, precisamente porque diz respeito ao conteúdo, é o oposto deste mundo, e se aproxima da filosofia, por se dar como objeto, não o terreno, nem o mundano, mas o infinito. Com a arte, e especialmente com a religião, a filosofia tem de comum o ter por conteúdo objetos universais. Arte e religião são os modos onde as mais altas idéias se revelam à consciência não filosófica, ou seja, à sensível, intuitiva e representativa. E, visto que a respeito do tempo e do desenvolvimento da cultura, as manifestações da religião precedem as da filosofia, deve-se bem determinar até que ponto se há de excluir o elemento religioso, e não descobrir nele o início da história da filosofia.

Porque, de fato, nas religiões os povos tinham manifestado o seu modo de representar a,--essência do mundo, o princípio da natureza e do espírito, e as relações do homem com o mesmo mundo, a essência absoluta é, na religião, o objeto da consciência, e, como tal, é considerado principalmente como o outro, algo que está para além mais ou menos vizinho ou longínquo, mais ou menos propício ou ameaçador ou terrífico. Mediante o culto, o homem destrói esta oposição e elevase à consciência da unidade do seu ser, ao sentimento, à fé na graça de Deus que concilia consigo o gênero humano. Se já nas representações, como, por exemplo, entre os gregos, este ser é a única razão que existe por si mesma, a substância concreta e geral, a mente cujo primeiro princípio se patenteia à consciência, tudo isto se reduz a ser uma representação, que não participa apenas da razão, porque contém já a racionalidade universal e infinita.

Sendo isto assim, a religião deve ser considerada do mesmo modo que a filosofia e avaliada racionalmente como produto da razão que se patenteia a si mesma e dela é o mais elevado e mais racional conteúdo. Pelo que é absurda a crença que os sacerdotes tenham inventado e pregado uma religião aos povos por interesse próprio e para enganar as multidões; nem menos ilusório é o considerar a religião como ato arbitrário ou como erro. É certo que muito freqüentemente os sacerdotes se serviram da religião para fins profanos; isto, porém, é

consequência das relações exteriores e da existência temporal da religião: por este motivo, é lícito contrariá-la. Mas a religião, na sua essência, mantém firmes os mais elevados valores em contraposição aos fins temporais, e sobre aqueles constrói uma religião sublime, santuário da verdade onde se dissolvem as ilusões do mundo sensível, das representações, dos fins limitados, da esfera das opiniões e do arbítrio. É lícito, por isso, sustentar que, graças a esta racionalidade, conteúdo essencial das religiões, se consentiu, aqui, em considerar estas como sucessão histórica de filosofemas.

A filosofia apóia-se nas mesmas bases da religião, enquanto o objeto de ambas é idêntico, isto é, a razão universal existente em si e por si. O espírito quer fazer seu este objeto, como precisamente faz a religião por meio do rito e do culto; simplesmente, a forma que assume este conteúdo na religião é diferente da forma pela qual o objeto da filosofia está contido, nesta, e por isso uma história da filosofia deve parecer necessariamente diversa duma história da religião. O culto não é senão um abandonar-se ao objeto do pensamento; a filosofia, pelo contrário, pretende obter esta conciliação por meio do conhecimento pensante, porque o espírito aspira a absorver o seu ser em si mesmo. A filosofia volta-se para o seu objeto na forma de consciência pensante; a religião, não; mas esta diferença não deve considerar-se assim abstrata para legitimar a conclusão de que somente na filosofia se pensa e não na religião, visto que também a religião possui representações, idéias universais. E, graças à afinidade do âmbito duma e doutra, por uma velha tradição na história da filosofia faz-se menção da religião persa e da indiana: costume que todavia perdura. É lenda antiga por todos aceite que Pitágoras trouxe a sua filosofia da Índia e do Egito, e antiga é a fama da sabedoria destes povos, à qual se atribui igualmente um conceito filosófico. As imaginações e cultos orientais, que durante o império romano invadiram o ocidente, usurpam o nome de filosofia oriental. Se, no mundo cristão, a religião cristã e a filosofia são consideradas nitidamente distintas, nas antiguidades orientais, pelo contrário, religião e filosofia são consideradas unidas neste sentido, a saber, que o objeto na forma em que se torna filosofia é o conteúdo de ambas. Dado o abuso deste modo de conceber a religião e a filosofia, e animados pelo intuito de traçar fronteiras bem delimitadas entre a história da filosofia e as representações religiosas, será oportuno

observar mais de perto a forma que separa as idéias religiosas dos filosofemas.

A religião não tem apenas idéias universais como íntimo conteúdo implícito nos seus mitos, nas suas idéias, nas suas imaginações, não menos que nas suas histórias reais e positivas; muito amiúde tem o seu conteúdo explícito na forma do pensamento. Nas religiões indiana e persa expressam-se idéias assaz profundas, sublimes e especulativas. Assim, na religião podemos encontrar uma filosofia definida: tal é, por exemplo, a filosofia dos Padres da Igreja. A filosofia escolástica, na realidade, era teologia; encontramos nela uma união, ou, se se prefere, uma mistura de filosofia e de teologia capaz de provocar grave embaraço. Surge, por isso, a pergunta: de que modo se distingue a filosofia da consciência religiosa e da teologia, que é ciência da religião, e em que sentido devemos ter em conta o elemento religioso na história da filosofia. Para resolver esta questão, temos de considerar os três pontos seguintes:

1. O aspecto nítido e histórico da religião, e as suas relações com a filosofia.
2. Os filosofemas específicos e os pensamentos especulativos da religião.
3. As explicações da filosofia contidas na teologia.

a) Diferença entre filosofia e religião

É interessante observar o aspecto nítido, histórico e positivo da religião para ilustrar a diferença do modo em que este objeto está contido, em oposição à filosofia. Não obstante a afinidade, a diferença entre as duas chega a ser intolerância declarada. Este contraste não procede só da nossa verificação, mas assinala um determinado momento na história. À filosofia é inerente o próprio princípio e a própria forma especial de conhecimento, e por isso a filosofia se põe a si própria em oposição à religião; por outro lado, o filosofar é combatido e condenado pela religião e pelas Igrejas. A religião popular grega perseguiu os filósofos; mas a oposição é muito mais sensível na Igreja cristã. Não devemos, pois, somente, perguntar se na história da filosofia se deve ter em conta a religião, pois até acontece que a filosofia se refere à religião, não

menos do que esta àquela. Na história não se ignoram e nós devemos fazer o mesmo e tratar das suas relações com toda a franqueza: abordar a question, como diriam os franceses. Nenhuma hesitação deve haver da nossa parte sob pretexto de que tal discussão é demasiado delicada, nem queremos iludi-la de modo a tornar incompreensível o que pretendemos dizer, de sorte que não demos a impressão de desejar não ligar importância à religião, pois que tal atitude, parece, envolveria uma revolta da filosofia contra a religião.

A religião e mais precisamente os teólogos ignoram a filosofia só para não serem contraditos na sua maneira arbitrária de raciocinar. Parece, portanto, que a religião pretende que o homem se abstenha de pensar nos objetos universais e da filosofia, que afinal se reduzem a sabedoria humana, a operações humanas, contrapondo a razão humana à razão divina. Assim, como é costume, distingue-se o ensinamento divino e a lei do mero saber humano e da invenção, compreendendo nesta expressão tudo quanto procede da consciência, da inteligência ou da vontade do homem, em antítese com o conhecimento de Deus, com as coisas que participam do divino, mercê da divina revelação. Mas tal depreciação do humano, expressa nesta oposição, vai além de todas as medidas pois implica a concepção que, se o homem é induzido a admirar a sabedoria de Deus na natureza, a celebrar como obra de Deus o trigo, as montanhas, os cedros do Líbano na sua pompa, o canto das aves, a maravilhosa habilidade e os instintos domésticos dos animais, e procura referir à sabedoria, à bondade e até à justiça de Deus também as coisas humanas — já não encontra Deus nas instituições e nas leis humanas, nem nas operações oriundas da vontade do homem, nem no processo do mundo; mas encontra-o unicamente nos destinos humanos, isto é, em tudo o que está fora do saber e do livre arbítrio do homem. Assim, tudo quanto é exterior e accidental é exaltado como obra de Deus, e a parte substancial, que lança as raízes na vontade e na consciência, é considerada obra do homem. A concordância entre as relações externas, acontecimentos e circunstâncias, e os fins do homem em geral pertence a uma esfera superior, mas unicamente porque são fins humanos e não naturais, como aqueles, aos quais tal concordância se não refere (por exemplo, o pássaro que encontra o alimento para viver). Se devemos submeter todas as coisas às leis naturais, e se nestas leis vemos Deus senhor da natureza: que coisa é então a livre vontade? Não tem esta o

domínio sobre as coisas espirituais, ou então, enquanto espiritual, não é senhora na região do espírito? E este domínio nas regiões espirituais não representa acaso um posto mais elevado do que o domínio nas regiões naturais? Esta admiração de Deus revelando-se nas coisas naturais como tais, nas plantas, nos animais, em oposição ao que é humano, estará tão longe da religião dos antigos egípcios que exaltavam o conhecimento do que é divino pelo íbis ou pelos cães? Que diferença da deplorável condição dos antigos índios, que tinham e têm ainda por divinos as vacas e os macacos ! E enquanto provêem escrupulosamente à nutrição destes animais, toleram que os homens sofram fome, e julgariam cometer um delito se esconjurassem as angústias da fome dos seus semelhantes servindo-se da carne daqueles animais como de alimento.

Tal concepção revela a crença de que as ações humanas relativas à natureza são não divinas; e enquanto as obras da natureza são divinas, aquilo que o homem produz é não divino. Mas os produtos da razão humana merecem ser estimados pelo menos tanto como a natureza; de contrário, praticamos contra a razão uma injustiça maior do que a permitida. Se, de fato, a vida e a ação dos animais é divina, a ação humana deve ocupar um lugar muito mais elevado e merece ser chamada divina num sentido muito mais nobre. A preeminência do pensamento humano impõe-se ao nosso reconhecimento. Diz Cristo (Mt. 6, 26-30): Olhai as aves do céu (entre as quais devemos contar o íbis), as quais não semeiam nem ceifam nem enceleiram, e vosso pai celestial as alimenta: não sois vós mais do que elas? A superioridade do homem, imagem de Deus, sobre os animais e sobre as plantas, é implícita e explicitamente admitida; mas, quando se trata de investigar onde é que o elemento divino deve ser descoberto e entrevisto, descurase precisamente aquilo que constitui a superioridade do homem, e atenta-se apenas nas coisas inferiores. De modo idêntico, no que concerne ao conhecimento de Deus, é digno de notar que Cristo situa o conhecimento dele e a fé nele, não na admiração dos seres naturais, nem nas maravilhas do poder de Deus sobre elas, nem nos sinais e milagres, mas no testemunho do espírito. O espírito supera infinitamente a natureza: nele, muito mais do que na natureza, se manifesta a divindade.

Mas a forma, pela qual o conteúdo universal em si mesmo e por si mesmo pertence acima de tudo à filosofia, é a forma do pensamento, que é a

forma do universal. Pelo contrário, na religião tal conteúdo é dado por meio da arte, da percepção exterior imediata, não menos que pela representação e pelo sentimento. O seu valor intrínseco reside todo no elemento sensível afetivo, que é a presença do espírito no ato de compreender este conteúdo. Para aclarar isto mais, importa referir-nos à diferença entre o que somos e o que temos, e aquilo em virtude do qual sabemos o que somos e temos, quer dizer, de que modo podemos conhecer isto e pô-lo como nosso objeto; e esta diferença reveste-se da máxima importância, e é tomada em grande consideração para valorizar a cultura dos povos e dos indivíduos, enquanto índice da diferença no desenvolvimento dos mesmos. Somos homens e somos dotados de razão: o humano e, principalmente, o racional, ressoa dentro de nós, no nosso sentimento, no nosso coração, na nossa subjetividade; mercê de tal ressonância e de tal movimento interior, um conteúdo é próprio nosso e pertence-nos. A multiplicidade das determinações nele contidas concentra-se e desenvolve-se nesta inferioridade, que é um obscuro tecer do espírito em si e na universal substancialidade. Desta maneira, o conteúdo é imediatamente idêntico à pura certeza abstrata de nós mesmos, e à autoconsciência. Mas o que está incluído na simplicidade de si próprio deve tornar-se objeto para si próprio; quer dizer, deve alcançar o saber. Toda a diferença consiste no modo e na medida da sua objetividade, e, por conseguinte, no modo e na medida da sua consciência.

Este modo e esta medida variam da obscura expressão, da obtusidade do puro sentimento, à forma mais objetiva, à que é objetiva em si e por si própria, ao pensamento. A mais simples e formal objetividade tem a sua expressão no sentimento e no estado do ânimo que designamos com os vocábulos adoração e oração. As expressões: oramos, adoramos, e similares, não são mais do que um apelo a este sentimento. Mas, quando dizemos: Deixai pensar a Deus, entendemos algo mais: exprimimos o conteúdo absoluto e compreensivo deste sentimento substancial, não somente o objeto que difere da sensação como atividade subjetiva e é autônomo e distinto desta porque é atividade e forma.

Além disso, embora este objeto abrace desde já em si todo o conteúdo substancial, todavia não se desenvolveu e é de todo indeterminado: desenvolver este conteúdo, compreender, exprimir, levar ao conhecimento as relações que dele surgem, é justamente o início, a

criação e a manifestação da religião. A forma na qual este conteúdo no seu desenvolvimento assume primeiramente objetividade é a da percepção imediata, da representação sensível ou duma representação mais determinada, deduzidas de manifestações ou de relações naturais físicas ou mentais. A arte é medianeira desta consciência na medida em que à aparência passageira, que a objetividade assume no sentimento, dá estabilidade e coesão. A pedra informe e sagrada, qualquer localidade, ou qualquer objeto, e qualquer coisa a que se anexa uma aspiração de objetividade, recebem da arte forma, fisionomia, determinação e conteúdo que lhe permite ser conhecido e tornar-se presente à consciência como seu objeto.

Deste modo a arte torna-se a mestra dos povos, como por exemplo em Homero e em Hesíodo, os quais, no dizer de Heródoto (2,53), forjaram para os gregos a sua teogonia, na medida em que elevaram e consolidaram em representações determinadas as imaginações e tradições confusas encontradas aqui e acolá, e as puseram em relação com o seu povo. A arte, sobre que discorreremos, não dá a expressão a um conteúdo que já tenha sido perfeitamente elaborado numa religião, a qual tenha alcançado o completo desenvolvimento no pensamento, nas representações e nas palavras; não é arte que Ofereça a sua matéria em estátuas, pinturas, palavras, à maneira da arte moderna, a qual, ao tratar argumentos religiosos ou históricos, se funda unicamente em representações e idéias que lhe são preexistentes. A consciência desta religião é antes o produto da fantasia pensante ou do pensamento; produto este compreendido só pelo órgão da fantasia que o exprime, mercê das suas figurações sensíveis.

Na genuína religião, onde se revela o pensamento infinito, o espírito absoluto, este torna-se manifesto no coração, na consciência representativa, no intelecto daquilo que é finito. A religião não se revela unicamente a toda espécie de cultura (o evangelho deve ser pregado ao povo), mas deve, enquanto religião e, por isso, expressamente dirigida ao coração e ao sentimento, entrar na esfera da subjetividade, e por consequência na região de ordens finitas de representações. Na consciência perceptiva e reflexiva sobre as percepções o homem dispõe, pelas relações por sua natureza especulativas sobre o absoluto, unicamente de relações finitas que lhe servem num sentido próprio ou num sentido simbólico para compreender e exprimir as relações do

infinito. Todavia, na religião, enquanto primeiríssima e imediata revelação de Deus, a forma de representação e do pensamento finito e reflexivo não pode ser a única forma pela qual Deus dá existência a si mesmo na consciência; mas deve revelar-se nesta forma, por ser a única compreensível à consciência religiosa.

Para maior esclarecimento desta expressão devemos demorar-nos em explicar o significado do verbo compreender. Para compreender, como já se notou, é necessária a base substancial do conteúdo que, chegando ao espírito como seu ser absoluto, o toca no íntimo e nele ressoa, e nesta ressonância testemunha a própria atividade. Esta é justamente a primeira e absoluta condição para compreender: o que não é compreendido não pode entrar no espírito nem converter-se, por esse motivo, num conteúdo que seja infinito e eterno. Pelo que, o substancial, precisamente como infinito, é o que não encontra limite naquilo a que se refere, de outro modo seria limitado e não o verdadeiro substancial. O espírito não pode ser, em si, o que é finito e externo, porque o finito e externo já não é o que é em si, mas sim o que é por outro com o qual entrou em relação. Ao passo que, por outro lado, o vero e o eterno tornam-se sabidos, quer dizer, entram na consciência finita, devem ser pelo espírito. E é por esse motivo que este espírito, pelo qual antes de tudo. são, é o finito, e os modos do seu conhecimento consistem nas representações e nas formas das coisas finitas e das suas relações. Tais formas familiares e bem conhecidas à consciência constituem o modo ordinário de finalidade: o modo de que a consciência se apropria para dele se valer como de mediano geral das suas representações, ao qual deve ser referido tudo quanto vem à consciência, para que esta se contenha a si própria e se reconheça.

A posição da religião consiste em que a manifestação daquela verdade, que através dela chega até nós, é verdade exterior ao homem; pelo que se sustenta que o homem se deve contentar na sua própria humildade, uma vez que a sua razão humana por si mesma é incapaz de alcançar a verdade. É caráter da religião positiva o admitir que as suas verdades existem por si, embora se não saiba donde vieram; de sorte que o conteúdo, quando dado, está acima e além da razão. Por vezes a verdade é anunciada por profetas ou mensageiros divinos: tais seriam Deméter e Triptólemo, que introduziram a agricultura e o matrimônio, merecendo assim as supremas honras por parte dos gregos; e do mesmo modo os

povos estão gratos a Moisés e a Maomé. Por meio de que personalidades tenha sido comunicada a verdade é matéria histórica exterior, indiferente em si e por si ao conteúdo absoluto, porque a pessoa não é o conteúdo da doutrina. Mas a religião cristã apresenta a característica peculiar da pessoa de Cristo, no seu caráter de Filho de Deus, participar da natureza de Deus. Se Cristo não fosse para os cristãos mais do que um mestre como Pitágoras, Sócrates, ou Colombo, não se encontraria nele nenhum divino conteúdo universal, nenhuma revelação ou conhecimento relativo à natureza de Deus: só esta, no entanto, desejaríamos aprender.

A verdade, em qualquer grau que seja posta, deve, antes de mais nada, chegar ao homem desde o exterior, sob forma de objeto sensível e presente, como Moisés via Deus na sarça ardente, e como o grego dava acolhida à divindade na própria consciência por meio da escultura e de outras representações. Mas, num grau ulterior do processo espiritual, a religião, como a filosofia, não pára nem deve parar em tal forma exterior.

Uma forma da imaginação ou uma forma histórica como a de Cristo deve ser espiritual pelo espírito: assim cessa de ser o externo, porque a forma exterior é a forma privada de espírito. Reconhecemos a Deus em espírito e verdade. Ele é o espírito absoluto e essencial. A relação que o espírito humano tem com este espírito exige as seguintes determinações. Quando o homem se decide a adotar uma religião, pergunta a si próprio: Qual é o fundamento da minha fé? . . . A religião cristã responde: O testemunho do espírito acerca do seu conteúdo. Cristo censurava aos fariseus a pretensão que tinham de ver milagres; o espírito só percebe o espírito, o milagre não é mais do que um pressentimento deste espírito; e se o milagre é a suspensão da natureza, só o espírito é o verdadeiro milagre oposto ao curso da natureza. Só o espírito se compreende a si próprio. Há um único espírito: o espírito divino universal. Não quer dizer que ele esteja só em toda parte; não se considere o espírito algo de comum a todas as coisas, o conjunto exterior do que há em muitos ou em todos os indivíduos que são particulares; mas antes, algo que penetra como que a unidade de si próprio e a pequenez dos seus outros, do subjetivo e do particular. Enquanto universal ele é sujeito, ao passo que, enquanto determinado na sua particularidade, ele é este indivíduo; mas o espírito como universal

transcende estes seus outros, de modo que estes e ele próprio estão compreendidos no Uno. A verdadeira universalidade expressa segundo o uso corrente aparece debaixo de duplo aspecto: como comum do universal e como comum do particular; no ato de se apreender a si próprio surge uma dualidade, e o espírito é a unidade daquilo que é apreendido e daquele que percebe; o espírito divino que é apreendido é objetivo, o espírito subjetivo apreende. O espírito, porém, não é passivo; ao sumo, esta passividade pode ser momentânea; o espírito é uma unidade substancial, universal. O espírito subjetivo é o ativo, mas o espírito objetivo é ele próprio esta atividade; o espírito ativo subjetivo é o que compreende o divino e, enquanto o compreende, é esse mesmo espírito divino. Tal relação do espírito, só voltado para si, é a determinação absoluta. O espírito divino vive na sua comunidade, e está aqui presente; esta apreensão chama-se fé, mas não é uma fé histórica. Nós, os luteranos (eu sou luterano, e faço tenção de continuar a sê-lo), possuímos apenas esta fé originária. Esta unidade não é a substância de Espinosa, mas é a substância que se sabe a si mesma na autoconsciência, que se torna a si mesma indefinida e universal. É frívolo falar dos limites do pensamento humano. Conhecer a Deus é o único fim da religião. O testemunho do espírito acerca do conteúdo da religião é, por si mesmo, religiosidade; é testemunho que, a um tempo, produz a prova e é essa prova. O espírito produz-se e patenteia-se a si mesmo, e é, enquanto se produz, enquanto dá testemunho de si e enquanto se manifesta.

Num segundo tempo, faz-se valer tal testemunho, tal íntima autoconsciência, tal trabalho interior; ao passo que na consciência compreendida, própria da devoção, não se alcança a verdadeira consciência dum objeto, mas só a consciência da submersão no Ser absoluto. Este espírito, que penetra e que é penetrado, manifesta-se na representação: Deus passa para o outro e faz-se objeto. Neste momento aparecem todas as determinações de traduções figurativas que se apresentam na mitologia, e encontram aqui lugar os elementos históricos e positivos. Para sermos mais concretos, encontramos aqui o Cristo que veio ao mundo há cerca de dois mil anos. Mas Cristo diz: Estarei convosco até o fim do mundo; onde dois ou três se juntarem em meu nome, estarei no meio deles. Se eu não estiver diante de vós como pessoa, o espírito de verdade vos guiará a toda verdade.

A relação exterior não é a relação verdadeira; o eterno está destinado a ser superado. Estão aqui dados os dois momentos: o primeiro dos quais é o da devoção e do culto, como, por exemplo, na participação da Ceia, a qual é a apreensão do espírito divino da comunidade, onde o presente íntimo vivente, Cristo como autoconsciência, tem realidade; o segundo momento é o da consciência desenvolvida quando o conteúdo se torna objeto. Neste momento aquele Cristo atual presente íntimo retira-se para um rincão da Palestina: é uma individualidade histórica que há dois mil anos apareceu em Nazaré e em Jerusalém. O mesmo se encontra na religião grega, onde o Deus presente na devoção se muda em prosaicas estátuas marmóreas, ou em pinturas, onde alcança a exterioridade tornando-se tela ou madeira. Segundo o luteranismo, a Ceia é um rito religioso só na fé, não como hóstia; para nós uma imagem sagrada não é mais do que uma pedra ou um objeto qualquer.

O segundo ponto de vista deve ser aquele com o qual começa a consciência: tomando Os limites da percepção externa desta forma, deve aceitar passivamente o conteúdo e conservá-lo na memória. Mas, se se detivesse aí, seria um ponto de vista não espiritual. Seria como que refutar o espírito, imobilizá-lo neste segundo ponto, nesta morta distância histórica. Quem mente contra o Espírito Santo não pode ser perdoado. A mentirá contra o Espírito consiste em o não reconhecer como espírito universal e santo; por outra, equivale a fazer que Cristo, se divida, se separe; é convertê-lo numa qualquer personagem que viveu na Judéia; ou, então é dizer que Ele existe ainda agora, mas numa região muito remota, no céu, Deus sabe onde, e não na forma concreta presente no meio da sua comunidade. Aquele que fala do somente finito, da razão humana somente, e dos limites desta razão somente, mente contra o Espírito, porque o Espírito, como infinito e universal, como autopercepção, percebe-se não num somente, nem nos limites nem no finito como tal, com os quais nenhuma relação tem: pois se compreende a si mesmo, só dentro de si mesmo, na sua infinidade.

Costuma dizer-se da filosofia que ela conhece a essência; o ponto fundamental é que a essência não é exterior àquilo de que é a essência. A essência do meu espírito é o meu próprio espírito, não alguma coisa fora dele. Por exemplo: tratando-se do conteúdo essencial dum livro, faço abstração do volume, do papel, da tinta, da língua, dos muitos milhares de letras que contém; mas o simples universal conteúdo, que

dele constitui a essência, não está fora do livro. De modo análogo, a lei não está fora do indivíduo, mas é o que constitui o verdadeiro ser do indivíduo. A essência do meu espírito está, pois, no meu espírito e não fora dele; é o meu ser essencial, a minha própria substância, sem a qual sou destituído de realidade. Esta realidade é, por assim dizer, o material combustível que deve ser acendido e inflamado pela realidade universal como objetiva; e a compreensão, a chama e o esplendor, é apenas possível enquanto o homem dispõe deste fósforo. Só assim há no homem sentimento, aspiração, conhecimento de Deus. Sem isso o espírito divino não seria universal em si mesmo e por si mesmo. A realidade é justamente um conteúdo essencial, e não já o que é destituído de conteúdo e o indeterminado. Porém, do mesmo modo que o livro além das outras dimensões, da cor, etc., tem ainda outro conteúdo, assim também no espírito individual há grande quantidade existente que serve tão-somente para a manifestação desta essência; o individual incorporado nesta matéria exterior deve ser distinto desta essência. Visto que a realidade é ela própria espírito e não abstração, assim Deus não é um Deus dos mortos, mas dos vivos, isto é, dos espíritos viventes.

O grande Criador do mundo estava sem amigos, nem sentia falta, porque criou espíritos, espelhos ditos da sua bem-aventurança.

Se bem que o Ser sublime não tenha encontrado nenhum igual, do cálix de todo o reino dos espíritos espuma até ele o infinito.

A religião é o momento do conhecimento desta realidade; mas, no que respeita às diversas formas de conhecimento na religião e na filosofia, a filosofia parece demolir a concepção da religião segundo a qual o espírito universal aparece antes de tudo como externo, na forma objetiva da consciência. A adoração, que se inicia, dirigida para o objeto externo, em seguida derruba, como já se disse, esta relação e supera-a; assim a filosofia justifica-se da adoração e do culto, e faz nem mais nem menos do que estes fazem. De fato, a filosofia tem que se ocupar com dois diversos objetos: em primeiro lugar, como a religião na adoração, com o seu substancial conteúdo, com a alma espiritual; em segundo lugar, em levar este conteúdo perante a consciência, como objeto, mas na forma do pensamento. A filosofia pensa e compreende o que a religião representa como objeto da consciência, quer como obra da imaginação, quer como realidade histórica. A forma do

conhecimento do objeto na consciência religiosa pertence à representação, e por isso é de natureza mais ou menos sensível. Na filosofia, diremos que Deus gerou um filho (relação derivada da vida natural); mas, não obstante isto, a filosofia reconhece o pensamento, o substancial, de tal relação. A filosofia, com pensar o seu objetivo, tem a vantagem de unir os dois graus da consciência religiosa que na religião são momentos distintos: no recolhimento da oração a consciência passa ao outro momento, e abisma-se na essência absoluta. Ambos os estádios se reúnem na unidade do pensamento filosófico.

Estas duas formas, que diferem uma da outra, podem por isso aparecer antitéticas e em conflito mútuo: é natural e necessário que na sua manifestação determinada se tornem conscientes da sua diversidade, pelo que no princípio se guerreiam reciprocamente. O primeiro momento de toda a manifestação é o existir: isto é, um determinado ser por si, oposto ao outro; numa forma ulterior, o pensamento concebe-se de modo mais concreto, aprofunda-se em si próprio e torna-se cômico do espírito como tal. Num estádio antecedente, o espírito é abstrato, e nesta constrição reconhece-se diferente em oposição ao outro. Quando acontece que se aferra de modo mais completo, então já não está simplesmente confinado numa determinada existência, enquanto se conhece ou se possui nesta, mas é o universal que, determinando-se tal, contém em si o seu outro. O espírito, como espiritualidade concreta, compreende o substancial que aparece diverso dele: depois de ter tomado a manifestação dele e depois de se ter revoltado contra esta, reconhece-se no conteúdo íntimo dela: só então concebe a sua antítese e se torna justo para com ela.

Geralmente falando, a ordem desta antítese na história é a seguinte. O pensamento, antes de mais nada, manifesta-se apenas no círculo da religião, como não livre e em expressões singulares. No segundo estádio, o pensamento reforça-se apoiando-se em si mesmo e assumindo atitude hostil para com a outra forma, na qual já se não reconhece. No terceiro momento, o pensamento acaba por se reconhecer neste outro. A sincera filosofia inicia a sua obra exclusivamente por si, com isolar o pensamento de todas as crenças populares e ocupando por conta própria um campo diverso de operação, que se não insere no mundo das ordinárias representações, de sorte que as duas podem coexistir pacificamente uma ao lado da outra, sem alcançarem a reflexão da sua

oposição. Revela-se igualmente assaz restrito o pensamento de as querer conciliar (já que o conteúdo se mostra o mesmo nas crenças populares, como em toda a forma externa diversa do conceito), isto é, o pensamento de explicar e justificar as crenças populares para poder assim exprimir de novo os conceitos do livre pensamento na forma da religião popular.

Assim, vemos a filosofia ligada e confinada primeiramente no âmbito do paganismo grego; depois, repousando sobre si mesma, partir contra a religião popular e assumir, a respeito desta, atitude hostil; colher alfin o íntimo da própria religião e nela reconhecer-se. Assim, os antigos filósofos gregos mostraram, de ordinário, respeito para com a religião popular, ou pelo menos não se lhe opuseram de fato nem de propósito. Os filósofos posteriores, e já mesmo Xenófanes, atacaram com vigor as idéias populares, e deste modo surgiram muitos dos denominados ateístas. Mas que os dois campos da concepção popular e do pensamento abstrato se mantivessem em boa paz um ao lado do outro, podemos verificá-lo nos filósofos gregos posteriores, para os quais podiam coexistir em boa fé, e não por ostentação hipócrita, o pensamento especulativo e o exercício do culto (sacrifícios, invocação aos deuses, e assim por diante). Sócrates era acusado de ensinar outros deuses diferentes dos da religião popular; o seu demônio contrastava com os princípios da moral e da religião grega; mas estamos informados de que, ao mesmo tempo, ele seguia honestamente os ritos daquela religião e que a sua derradeira prece aos amigos foi que oferecessem um galo a Esculápio: o que não se concilia facilmente com as suas conclusões legítimas acerca da existência de Deus, e principalmente acerca da moral. Platão censurava os poetas e a maneira como representavam os deuses. Só muito mais tarde é que os neoplatônicos pela primeira vez haveriam de reconhecer, nesta mesma mitologia popular desdenhada dos filósofos, um conteúdo universal. Transferiram-na e interpretaram-na naquilo que é importante para o pensamento, e assim se valeram da mitologia como de matéria simbólica para os seus filosofemas. — De igual modo vemos na religião cristã o pensamento, que não é independente, ligar-se primeiramente com a forma própria desta religião e mover-se dentro do seu âmbito, isto é, tomar a religião como próprio fundamento e proceder das premissas absolutas da doutrina cristã. Em seguida, assistimos à

oposição entre a chamada fé e a chamada religião: tendo-se robustecido as asas do pensamento, o filho da águia dirige-se por sua conta para o sol da verdade, mas na sua qualidade de ave de rapina volta-se contra a religião e combate-a. Num estágio ulterior, a filosofia reconhece a plena justificação que se deve dar ao conteúdo da religião através do conceito especulativo, isto é, através do próprio pensamento. Para alcançar este fim, importa que o conceito se tenha aferrado ao concreto e tenha chegado à espiritualidade concreta. Este deve ser o ponto de vista da filosofia do nosso tempo surgida no âmbito do cristianismo, e que não pode ter outro conteúdo senão o espírito do mundo.

Quando este espírito se compreende a si próprio na filosofia, compreende-se igualmente naquela forma que anteriormente era hostil à filosofia.

A religião tem, por conseguinte, um conteúdo comum com a filosofia, só as formas são diversas: importa somente que a forma do conceito alcance uma perfeição tal que seja capaz de apreender o conteúdo da religião. A verdade é justamente quanto se compreendeu sob a denominação de mistérios da religião, que constituem o elemento especulativo da religião; para os neoplatônicos myern, myersthai (ser iniciado) outra coisa não significava senão ocupar-se de conceitos especulativos. Pelo contrário, na linguagem comum, os mistérios significam o misterioso que permanece tal e não chega ao conhecimento. Mas nos mistérios eleusinos nada havia de desconhecido: todos os atenienses estavam neles iniciados, somente Sócrates o não quis ser. Era de certo proibido revelá-los publicamente aos estranhos e a infração considerava-se delito. Sobre tais matérias reputadas santas não se devia discorrer. Amiúde diz expressamente Heródoto que fala da divindade e dos mistérios egípcios na medida consentida à piedade; diz que possui conhecimentos muito mais vastos, mas que julga impiedade revelá-los (2, 45-47).

Os dogmas da religião cristã chamam-se mistérios, enquanto são aquilo que o homem conhece acerca da natureza de Deus, mas não contém nada de misterioso, visto ela ser conhecida de quantos professam o cristianismo e, por conseguinte, se distinguem dos partidários de outras religiões. Também neste caso mistério não significa algo de desconhecido, pois que todos os cristãos neles estão iniciados. Certamente os mistérios são segundo a sua natureza, como conteúdo especulativo, misteriosos para o intelecto, não para a razão: são

racionais precisamente no sentido que são especulativos. O intelecto não logra compreender o especulativo, que é simplesmente o concreto, enquanto compreende as diferenças na sua singularidade distinta: o mistério contém pois a sua contradição, que é simultaneamente a sua resolução.

A filosofia opõe-se, ao invés, ao chamado racionalismo da nova teologia, que fala sempre duma razão que é somente árido intelecto: nenhuma razão se pode reconhecer nela fora daquele momento do autopensamento, que todavia é apenas pensamento abstrato. Quando o intelecto que não compreende a verdade da religião se chama a si próprio a razão iluminante, e se dá atitudes de senhor e mestre, desvia-se do caminho. O racionalismo opõe-se à filosofia no conteúdo não menos que na forma, enquanto fez o conteúdo totalmente oco, como fez ocos os céus, isto é, reduziu a realidade total a relações finitas; quanto à forma, reduziu-a a um processo raciocionante não livre, e incapaz de conceber. O sobrenaturalismo opõe-se, na religião, ao racionalismo, e, sendo a respeito do conteúdo real, afim da filosofia, nem por isso deixa de ser diverso desta na forma, porque o sobrenaturalismo é antiespiritual e balofo, valendo-se da autoridade externa para se justificar. Por este motivo, os escolásticos não podem dizer-se sobrenaturalistas, enquanto reconheciam os dogmas da Igreja, pensando-os e compreendendo-os. Se a religião na inflexibilidade da sua autoridade abstrata, enquanto oposta ao pensamento, proclama que as portas do inferno não prevalecerão, as portas da razão são mais fortes do que as portas do inferno: não para suplantar a Igreja, mas para se conciliar com a Igreja. A filosofia, enquanto pensamento que compreende este conteúdo, tem, a respeito das idéias da religião, a vantagem de compreender ambas as partes: isto é, compreende a religião, e assim compreende o racionalismo, não menos do que o sobrenaturalismo; e, além disso, compreende-se a si mesma. Isto não acontece à religião, a qual, permanecendo no horizonte da representação, compreende só o que dentro deste horizonte se encontra, e não a filosofia, o conceito, o pensamento universal. Muitas vezes temos razão, quando censuramos a filosofia por se opor à religião; mas também muitas vezes a tratamos com injustiça, quando essa censura é feita do ponto de vista religioso.

A forma da religião é necessária ao espírito como é em si mesmo e por si mesmo; essa é a forma de verdade comum a todos os homens e a toda a forma de consciência. Esta cultura universal dos homens é, antes de mais nada, a consciência sensível e, em segundo lugar, a mescla da forma do universal com as manifestações sensíveis mediante a reflexão; a consciência representativa, o elemento mítico, positivo e histórico, é a forma necessária para ser compreendida. Tudo quanto está contido no testemunho do espírito torna-se objeto para a consciência só quando se manifesta na forma compreensível: quer dizer, a consciência deve já conhecer estas formas da vida e da experiência. Ora, assim como a consciência pensante não é a forma universal externa para todo o gênero humano, a consciência do vero, do espiritual e do racional, deve ter a forma de religião; é esta precisamente a geral justificação de tal forma.

Com isto pusemos em relevo a diferença entre a filosofia e a religião; falta ainda fazer algumas observações acerca deste assunto, que em parte são conseqüências naturais de quanto fica dito. Devemos responder à questão: que atitude assumir na história da filosofia a respeito da religião no seu parentesco com a filosofia?

b) O elemento religioso deve ser excluído da história da filosofia

Primeiramente embatemos na mitologia, a qual parece entrar no âmbito da história da filosofia. A mitologia é, decerto, um produto da fantasia, mas não do arbítrio, embora também este tenha nela a sua parte; mas o elemento da mitologia é obra da razão imaginadora, a qual transforma a substância no objeto, mas não possui ainda outro órgão além da representação sensível, uma vez que os deuses aparecem sob forma humana. Ora, a mitologia pode estudar-se do ponto de vista artístico, e de muitos outros pontos de vista, mas o espírito pensante deve buscar o conteúdo substancial, o pensamento, o filosofema, que ela implicitamente contém, como se busca a razão da natureza. Tal modo de tratar a mitologia era próprio dos neoplatônicos, e em tempos mais recentes foi a tarefa principal do meu amigo Creuzer na Simbólica, combatido por outros que defendem a necessidade de proceder historicamente, e consideram anti-histórico o atribuir a um mito um

filosofema, sob pretexto de se lhe atribuir um sentido afastado do pensamento dos antigos. Nisto há parte de verdade; tanto Creuzer como os alexandrinos, que de mitologia se ocuparam, procederam efetivamente desse modo. No pensamento consciente os antigos não encararam tal filosofema. Ninguém defende isto, mas seria absurdo negar que no mito não esteja implícito tal conteúdo.

Como produtos da razão (não, porém, da razão pensante), as religiões dos povos, como as mitologias, por isso mesmo que se mostram simples e pueris, contêm, exatamente como as verdadeiras obras de arte, pensamentos, conceitos gerais, verdade, porque na base delas está o instinto da razão. O mitológico, passando à consideração sensível, agrega a si elementos fortuitos e exteriores, já que a representação do conceito em maneira sensível inclui sempre algo de inadequado, não podendo quanto de corpulento há na fantasia exprimir a idéia de modo verdadeiro. Esta forma sensível, para ser produzida de maneira histórica ou natural, deve ser determinada de vários lados, e esta determinação externa deve ser mais ou menos de tal qualidade que não corresponda à idéia. Pode também suceder que esta explicação contenha muitos erros, especialmente quando baixa ao particular: o conjunto de usos, de ações, de objetos, indumentárias, sacrifícios, etc., pode contar algo de análogo à idéia, mas trata-se de relações muito longínquas e mescladas de elementos acessórios. Assim que o importante está em admitir que também lá dentro há uma razão, e considerar a mitologia deste modo é uma forma necessária para a sua compreensão.

Todavia, da nossa história da filosofia deve ser excluída a mitologia, e isto porque na filosofia temos em mira não os filosofemas como tais, não os pensamentos implícitos numa representação qualquer, mas sim os pensamentos explícitos e enquanto explícitos: o conteúdo filosófico que a religião possui, mas enquanto tornado consciente na forma do pensamento. E nisto reside a imensa diferença que medeia entre o potencial e o atual. Os filosofemas implicitamente contidos na religião não nos dizem respeito, portanto, até que não estejam sob a forma de pensamento: pois que só o pensamento é a forma absoluta da idéia.

Em segundo lugar, o mitológico pode pretender ser uma maneira de filosofar. Não faltaram filósofos que se valeram da forma mítica para tornar os seus filosofemas mais acessíveis à fantasia, fazendo do pensamento o conteúdo do mito. Mas, nos velhos mitos, o mito não é só

invólucro; a primeira coisa não era o pensamento, que depois se teria ocultado no mito. Para nós, que procedemos por meio da reflexão, pode isto acontecer, mas a poesia primitiva não discrimina as barreiras que separam a prosa da poesia. Se os filósofos tivessem necessidade do mito, todavia preexistia, em geral, neles o pensamento e eles buscavam a imagem correspondente dele. Assim, encontramos em Platão muitos belos mitos deste gênero. Também outros se expressam em mitos, por exemplo, Jacobi, o qual faz filosofia na forma da religião cristã, exprimindo de tal modo coisas de pura especulação. Mas esta forma não é adequada para a filosofia: o pensamento que tem por objeto a si próprio deve elevar-se também à própria forma, à forma do pensamento. Muitos 'exaltam Platão precisamente por causa dos seus mitos, como se com eles houvesse demonstrado gênio superior ao dos outros filósofos. É certo que os mitos de Platão são mais perfeitos do que, a expressão abstrata, e efetivamente o modo de expor é cheio de beleza em Platão. Mas, se se olha de perto, a forma mítica em Platão é devida, em parte, à incapacidade de se exprimir na forma pura do pensamento; em parte Platão vale-se dela só à maneira de introdução, escolhendo outra maneira de expressão quando fala do essencial. No Parmênides, por exemplo, temos simples definições de pensamentos, sem imagens. Para o vulgo, aqueles mitos podem ser de utilidade, porque, descendo da altura especulativa, apresentam conceitos mais facilmente representativos, mas o valor de Platão não reside nos mitos. Uma vez que o pensamento alcançou a força suficiente, para se dar a própria existência no próprio elemento, o mito torna-se ornamento supérfluo, do qual a filosofia não retira vantagem. Muitas vezes toma-se o mito como se fosse todo o conteúdo. Aristóteles foi mal compreendido, porque, de quando em quando, recorre a comparações, mas a comparação não pode ser completamente adequada ao pensamento, contém sempre algo mais. A incapacidade de representar o pensamento como pensamento leva a recorrer a meios auxiliares, isto é, à expressão sensível. Portanto, o mito não deve ocultar o pensamento; a intenção do mito é exprimir o pensamento, desvelá-lo. Esta expressão, por meio do símbolo, é, porém, defeituosa: quem oculta o pensamento no símbolo não é ainda senhor dele, visto que o pensamento é o que se revela; por isso a forma mítica não constitui o meio adequado do pensamento. Diz Aristóteles (Metafísica, 3, 4): Dos que fazem filosofia

por meio do mito não vale a pena ocupar-nos seriamente: não é esta a forma por que se deve expor o pensamento, mas uma forma inferior.

Existe portanto um modo afim de representar um conteúdo geral, por algarismos, linhas, formas geométricas; estas são figurativas; mas não concretamente figurativas como os mitos. Assim, pode dizer-se que a eternidade é um círculo, a serpente que morde a própria cauda; isto é, pura imagem, mas o espírito não necessita de tal símbolo. Há povos que não ultrapassam esta forma de representação, mas com semelhantes formas não se vai longe. Podem-se, é certo, exprimir desta maneira as definições mais abstratas, mas basta que procuremos ir mais além, logo daí nascem confusões. Como os membros da maçonaria possuem símbolos a que se atribui profunda sabedoria — como se diz ser profundo um poço a que se não vê o fundo —, ao homem aparece facilmente como profundo o que está oculto, como se por detrás houvesse alguma profundidade. Pode até dar-se o caso de por detrás do que está oculto não haver absolutamente nada, como sucede com os maçons, que para além do que ocultam aos estranhos, e até mesmo a muitos dos iniciados, nada têm de excelente em matéria de noções ou de ciências, nem de filosofia. O pensamento é precisamente enquanto se manifesta: esta é a sua natureza, esta a sua essência: o ser claro. O manifestar-se não constitui um estado que possa ser ou não ser, de sorte que o pensamento permaneceria pensamento embora se não manifestasse, mas o manifestar-se constitui o seu próprio ser. Os números são meios inadequados para compreender o pensamento, como se mostrará ao falar dos pitagóricos. Em Pitágoras encontramos monás, dyás, triás, como unidade, diferença e unidade da unidade com a diferença. No número três unem-se por adição o um e o dois, mas este gênero de união é a forma menos adequada da unidade. Na religião o número três aparece de maneira mais profunda, como trindade; na filosofia, como conceito. De maneira que o numerar é meio impróprio para a compreensão filosófica. O mesmo preconceito surge na presunção de exprimir o absoluto por meio de figurações do espaço. Diz-se também que a filosofia dos chineses e de outros povos exprime o pensamento por números. Mas os chineses também explicaram os seus símbolos, deram deles a definição. As abstrações gerais simples foram, pois, intuídas por povos que ascenderam a certo grau de cultura.

Em terceiro lugar, observe-se que também a religião como tal, não somente enquanto se exprime por meio da arte, e além disso igualmente a poesia, contêm verdadeiros pensamentos. Entre os poetas, que se servem da língua como de elemento da arte, encontramos igualmente pensamentos profundos gerais acerca das coisas essenciais. De modo especial na religião indiana, tais coisas são formuladas expressamente; mas entre os índios tudo é conglobado juntamente. Diz-se que tais povos teriam tido uma filosofia verdadeira e própria; nos livros índios os pensamentos gerais interessantes limitam-se às coisas mais abstratas, à representação do nascer e do morrer, ao círculo que dessa maneira se cumpre. É conhecida a imagem do fênix que vem do Oriente. Assim encontramos entre os antigos idéias acerca da vida e da morte, da passagem do ser ao parecer: da vida viria a morte, da morte a vida; no ser, no positivo, estaria já em si o negativo: nisto consistiria

toda a transformação, todo o processo de vitalidade. Mas estes pensamentos encontram-se incidentalmente e não podem considerar-se como filosofemas verdadeiros e próprios. A filosofia somente existe quando o pensamento como tal é posto como base absoluta e raiz de tudo o mais, o que não acontece em semelhantes representações.

A filosofia não tem idéias acerca de qualquer coisa, acerca dum objeto, que preexista como substrato: o seu mesmo conteúdo é já pensamento, o pensamento universal que deve ser o prius absoluto, visto o absoluto em filosofia existir enquanto pensamento. Na religião grega encontramos a concepção duma "necessidade eterna": é esta relação absoluta e geral, uma determinação do pensamento. Mas este pensamento tem outros fora de si e exprime só uma relação: a necessidade não se considera como o verdadeiro ser que abarca tudo. Não devemos, pois, considerar as coisas deste modo. Podemos falar duma filosofia de Eurípides, de Schiller ou de Goethe. Mas semelhantes idéias ou concepções gerais respeitantes ao vero, ao destino humano, à moral, etc., são em parte formuladas incidentalmente, em parte alcançaram a forma particular do pensamento pela qual o que é formulado aparece como o último, como o absoluto.

c) Teorias particulares que se encontram na religião

Em conclusão, não se olha aqui nem àquela filosofia, que encontramos dentro duma religião. Também entre os Padres da Igreja e os Escolásticos, e não só na religião índia, se encontram profundas idéias especulativas acerca da natureza de Deus. Para uma história da dogmática seria de essencial interesse conhecer estes pensamentos, mas eles não têm cabimento numa história da filosofia. Apesar disso os Escolásticos merecem maior atenção do que os Padres da Igreja. Estes eram sem dúvida grandes filósofos, aos quais deve muito a elaboração do cristianismo, mas em parte os seus pensamentos especulativos pertencem a outros sistemas filosóficos que serão considerados como tais, por exemplo, à filosofia platônica; por outro lado, a especulação deles deriva do conteúdo especulativo da própria religião, o qual, como doutrina da Igreja, já é suposto como verdadeiro e por conseguinte pertence à fé. Estas idéias baseiam-se, pois, num pressuposto, não ria idéia: e por conseguinte não são filosofia verdadeira e própria, ou seja, idéia que se apóia sobre si mesma, mas atuam segundo os fins dum conceito pressuposto, quer para confutar outras concepções ou outros filosofemas, quer para defender, contra estes, filosoficamente, a própria doutrina religiosa, pela qual a idéia não se conhece nem se exprime como a última, a absoluta coroa do conteúdo, como idéia que se reconhece e se representa intimamente determinando-se a si mesma. Daí que, para os Padres da Igreja, muito embora hajam concebido o conteúdo da religião cristã numa forma especulativa, especularam eles dentro do âmbito da doutrina da Igreja, de sorte que a última justificação do seu pensamento não era a idéia como tal, mas sim a doutrina da Igreja. Encontramos aqui a filosofia dentro dum rígido conceito doutrinal, não como um pensar que se move livremente por si mesmo. Também entre os Escolásticos o pensamento não se constrói por si mesmo, mas refere-se a pressuposições, embora baseando-se principalmente em si mesmo, sem no entanto nunca entrar em oposição com a doutrina da Igreja. Uns e outros deviam concordar, e concordavam de fato, devendo o pensamento fornecer por si mesmo a prova do que a Igreja já estabelecera como verdade.

c) A filosofia propriamente dita distinta da filosofia popular

Das duas esferas afins da filosofia, encontramos que uma, a das ciências especiais, não podia ter cabimento na filosofia, porque, como observação e pensamento, se engolfa na matéria finita, visando sem tréguas a compreender o finito, não o conteúdo, como momento formal objetivo; ao invés, a segunda esfera, a da religião, apresentava de comum com a filosofia o conteúdo, como momento subjetivo, mas o pensamento autônomo não constituía aí o fato essencial, o qual é, pelo contrário, constituído nela pelo objeto do pensamento em forma figurativa ou histórica. A filosofia exige a unidade e a compenetração destes dois aspectos; funde o domínio da vida, em que o homem renuncia humildemente a si próprio, com o dia de semana, em que o homem caminha, é senhor de si e trabalha de acordo com os próprios interesses. Aparentemente interpõe-se um terceiro elemento a unir estes dois, a filosofia popular, a qual se ocupa de objetos gerais, filosofia acerca de Deus e do mundo e aplica o pensamento a conhecer estes objetos. Também se põe de parte esta filosofia. Vem a propósito lembrar os escritos de Cícero que contêm um filosofar digno de registro enquanto enunciam coisas excelentes. Cícero levou a cabo múltiplas experiências na sua vida externa e interna e delas tirou algo de verdade; depois de ter presenciado como decorrem as coisas do mundo, ele, dotado de espírito culto, exprime-se sobre os fatos mais importantes da vida humana, conciliando-se assim muitos leitores e admiradores. Doutro ponto de vista devem ser considerados os exaltados e os místicos: esses exprimem o seu profundo sentimento de devoção, depois de terem feito experiências em regiões superiores, e são capazes de exprimir um mais alto conteúdo de maneira fascinante. Encontramos assim nos escritos de Pascal, especialmente nos Pensamentos, profundíssimas intuições. Mas esta filosofia tem o defeito de apelar (como se faz também nos tempos modernos) a um tribunal supremo que seria implantado pela natureza no homem. Também Cícero propende para o mesmo. Fala-se hoje de instinto moral e dá-se-lhe o nome de sentimento; a religião apóia-se não já num fato objetivo, mas sim no sentimento religioso, tomando como última razão a consciência imediata que o homem tem a respeito de Deus. Cícero vale-se freqüentemente do *consensus gentium*; esta referência falta nos modernos mais ou menos completamente, visto que o sujeito deve ter a própria base em si mesmo. Apela-se em primeiro lugar para a sensação;

segue-se um raciocínio por meio de razões, as quais por seu turno podem apelar apenas para uma ciência imediata. Embora se postule aqui o pensamento autônomo e o conteúdo seja tirado do Eu, devemos excluir esta forma da filosofia, visto que o manancial donde ele extrai o conteúdo é da mesma natureza que para as duas primeiras esferas. Para as ciências finitas, o manancial é a natureza; para a religião, o espírito. Mas este último manancial consiste na autoridade, pois que o conteúdo é dado e o recolhimento (místico) elimina apenas momentaneamente esta exterioridade. Na filosofia popular o manancial é o coração, os instintos, os dotes congênitos, o nosso ser natural, o nosso sentimento do direito ou de Deus: o conteúdo apresenta-se numa forma que é meramente natural. É certo que eu tenho tudo no meu sentimento, mas também na mitologia tudo está contido: em nenhum dos dois, todavia, de maneira verdadeira. Nas leis e nas doutrinas da religião, este conteúdo patenteia-se à consciência numa forma mais determinada, ao passo que no sentimento se mesclam elementos arbitrários derivados do subjetivo.

III. Início da filosofia e da sua história

Definido o conceito da filosofia, no sentido de pensamento que, como conteúdo geral, é o ser na sua totalidade, demonstrar-se-á na história da filosofia como as determinações se libertam pouco a pouco nos aspectos deste conteúdo.

Antes de mais nada surge a pergunta: onde começa a filosofia e a sua história?

a) A liberdade de pensamento como primeira condição

A resposta genérica, de acordo com o que fica exposto, deve ser: a filosofia começa no momento em que o universal é concebido como o Ser que tudo abarca, ou então no qual o Ser é compreendido de modo universal: a saber, quando surge o pensamento que se pensa a si mesmo, o pensamento do pensar. Quando é que isto aconteceu? Quando começou? Eis o aspecto histórico da questão. O pensamento deve ser

por si mesmo, deve realizar a sua liberdade, deve separar-se da 'natureza passando da dispersão à contemplação; deve livremente entrar em si mesmo e chegar assim à consciência da sua liberdade. Como verdadeiro princípio da filosofia deve-se considerar o momento, em que o absoluto já não é representação, e o sentimento livre não pensa somente o absoluto, mas apreende a idéia do absoluto: quer dizer, quando o pensamento reconhece o ser (que também pode ser o próprio pensamento) como a essência das coisas, como a totalidade absoluta e a essência imanente do todo.

Assim o simples ser incorpóreo que os hebreus pensaram como Deus (já que toda a religião é pensamento) não é um objeto da filosofia, ao passo que o são, por exemplo, as afirmações: A essência ou o princípio das coisas é a água, ou o fogo, ou o pensamento.

Esta definição genérica do pensamento que se põe a si mesmo é definição abstrata; constitui ela o princípio da filosofia, e isto implica um fato histórico, a figura concreta dum povo cujo conceito geral seja constituído por aquela indicação. Se dissermos que, para a filosofia se manifestar, é necessário a consciência da liberdade, o povo onde a filosofia tem início deve possuir este princípio como base; um povo que possua esta consciência da liberdade funda a sua existência sobre tal princípio, pelo qual a legislação e toda a constituição do povo tem a sua base unicamente no conceito que o espírito forma de si mesmo, nas categorias que tem. Praticamente, equivale a dizer que nesse povo floresce efetiva liberdade, a liberdade política; esta nasce somente onde o indivíduo por si se conhece como indivíduo, e sabe que é alguma coisa de universal e essencial; onde o indivíduo sabe que possui valor infinito, e onde o sujeito tenha alcançado a consciência da personalidade e quer por conseguinte valer simplesmente por si mesmo. Portanto, o livre pensamento filosófico tem este nexos com a liberdade prática, que, como o pensamento filosófico se põe como pensamento do objeto absoluto, universal e substancial, assim a liberdade, enquanto se pensa, atribui-se a determinação da universalidade. Pensar em geral quer dizer dar a uma coisa forma de universalidade, pela qual o pensamento em primeiro lugar toma por seu objeto o universal, ou então determina o concreto, a singularidade das coisas naturais, que se encontram na consciência sensível, como o universal, como o pensamento objetivo; em segundo lugar, é necessário que, perante tudo

quanto eu reconheço e compreendo como universalidade objetiva e infinita, eu mesmo, do ponto de vista da objetividade, lhe permaneça contraposto.

Por este nexó genérico entre liberdade política e liberdade do pensamento, a filosofia manifesta-se na história só onde e na medida em que se formam constituições livres. Assim como o espírito se deve destacar da sua vontade natural e da sua dispersão na matéria, quando quer filosofar, assim não o pode fazer na forma com que se inicia o espírito universal, anterior ao grau desta separação. O primeiro grau da unidade do espírito com a natureza, o qual, por ser imediato, não é o estado verdadeiro e perfeito, é, em geral, o modo de ser oriental; a filosofia começa, portanto, só com o mundo grego.

b) Separação do Oriente. Filosofia oriental

Acerca desta sua primeira forma importa dar algumas explicações. Sendo nela o espírito, como consciência e vontade, somente uma tendência, a consciência de si encontra-se aí no seu primeiro grau, no qual é finito o âmbito das suas representações e das suas aspirações. Do mesmo modo que a inteligência se limita ao finito, o próprio escopo não é a universalidade por si; se, ao invés, um povo quer a moral, se possui leis justas, na base da sua vontade está o universal. Isto pressupõe um afirmar-se do espírito, com o qual se inicia a sua liberdade, já que a vontade universal, como o referir-se do pensamento ao pensamento, ao universal, contém um pensamento que repousa em si próprio. Se, por conseguinte, um povo quer a liberdade, subordina os seus desejos à lei universal, ao passo que antes a sua vontade se limitava ao particular. Ora, a limitação da vontade ao finito é própria do caráter dos orientais, não havendo entre eles a vontade chegado a compreender-se como universal, porque o pensamento não é ainda livre por si mesmo; existe apenas o estado do senhor e do escravo, e nesta atmosfera de despotismo, o medo constitui a categoria dominante. Não sendo a liberdade ainda livre do finito, pode não conseguir libertar-se, e o finito pode pôr-se como negativo; ora, este sentido de negação, que uma coisa não pode durar, é precisamente medo, ao passo que a liberdade consiste antes no não ser no finito, mas de preferência em ser em si mesmo e por

si mesmo, e daí inatacável. A religião apresenta necessariamente o mesmo caráter, visto ser o medo do Senhor o seu fator principal e imprescindível. Efetivamente é máxima acertada que o temor de Deus é o início da sabedoria: o homem deve ter começado por conhecer os fins finitos na determinação do negativo. Mas deve também superar o medo, renunciando aos fins finitos. Pelo contrário, a satisfação que tal religião concede, está contida no finito, enquanto os modos principais da conciliação são formações naturais, que chegam a ser personificadas e veneradas.

A consciência oriental consegue decerto alçar-se acima do conteúdo da natureza em direção a um infinito, mas perante o poder que incute medo ao indivíduo ela sente-se como algo accidental. Esta dependência pode assumir duas formas, pelo que deve passar dum extremo ao outro: o finito, como aparece à consciência, pode ter a forma do finito como finito, ou pode tornar-se o infinito (que é somente um abstrato). O homem que vive de medo e o que domina os homens por meio do medo, estão ambos no mesmo nível; a diferença consiste apenas na maior energia da vontade que pode chegar a sacrificar todo o finito a um fim particular. O déspota realiza todos os seus caprichos e faz o bem, não como lei, mas como arbítrio seu; da passividade da vontade, na escravidão passa-se, no campo prático, à energia da vontade, mas também esta não é mais do que arbítrio. Assim encontramos na religião o imergir na mais profunda sensualidade como rito divino; daqui nasce entre os orientais o vôo para a mais oca abstração como infinito e para a sublimidade da renúncia completa, especialmente entre os índios, os quais se martirizam e passam para o estágio da mais interna abstração. Assim os índios contemplam durante dez anos a ponta do nariz, fazem-se alimentar pelos que os rodeiam e se privam de todo ulterior conteúdo espiritual, reduzindo-se à pura abstração consciente, cujo conteúdo é completamente finito. Não é este o terreno da liberdade.

O espírito surge, é certo, no Oriente, mas a relação é ainda tal que o sujeito não existe como pessoa, senão que aparece como negativo e imerso no substancial objetivo (o qual é figurado em parte como supra-sensível, em parte muito mais materialmente). O mais alto ponto a que pode elevar-se a individualidade, a eterna bem-aventurança, é figurada como um imergir na substância, como um dissolver da consciência, e, portanto, da diferença entre substância e individualidade, ou seja, como

aniquilamento: temos pois um estado privado de espiritualidade, enquanto o ponto culminante é o apagar-se da consciência. O homem, por conseguinte, enquanto não alcançou aquela bem-aventurança, mas se encontra como indivíduo singular distinto da substância universal, está fora da unidade, não tem valor e é, como accidental e privado de direito, o mero finito; encontra-se assim como determinado pela natureza, por exemplo, nas castas. A vontade aqui não é vontade substancial: é o arbítrio em poder da causalidade interna e externa, pois que o afirmativo é só a substância. Não se excluem com isto a generosidade, a grandeza e sublimidade do caráter, mas existem apenas enquanto determinadas pela natureza ou pelo arbítrio, não nas normas objetivas da moralidade e da legalidade, que todos respeitam, que valem para todos, e nas quais, precisamente por isto, todos se reconhecem. O sujeito oriental tem assim a vantagem da independência, porque nada aí há de fixo; quanto é indeterminada a substância entre os orientais, tão indeterminado, livre e independente pode ser o caráter. Aquilo que para nós é legalidade e moralidade, também o é para o Estado oriental, mas de modo substancial, natural, patriarcal, não como liberdade subjetiva. Não existe consciência, nem moral: tudo é apenas ordem natural, que deixa subsistir junto do mal mais desprezível a mais elevada nobreza.

Segue-se que não se pode verificar o conhecimento filosófico, ao qual importa a cognição da substância, do universal absoluto, o qual, embora eu o pense e desenvolva, fica sempre diante de mim como objeto em si, e, embora para mim valha como o substancial, é simplesmente coisa minha enquanto o penso, na qual coisa encontro a minha determinação, isto é, sou afirmativamente conteúdo, de modo que os meus pensamentos não são determinações meramente subjetivas, isto é, opiniões, mas, na medida em que são pensamentos meus, são igualmente pensamentos do objetivo ou pensamentos substanciais. Pelo que o pensamento oriental tem de ser excluído da história da filosofia. No entanto sempre dele quero dar alguma noção. Antes, eu pusera-a de parte, porque só desde há pouco tempo estamos habilitados a formar um juízo sobre ele. A princípio atribuía-se grande importância à sabedoria índia sem conhecer a fundo o que ela continha. Agora que a conhecemos podemos dizer que ela é conforme, naturalmente, ao caráter geral daquele povo.

c) Inícios da filosofia na Grécia

A genuína e própria filosofia começa no Ocidente. Só no Ocidente se ergue a liberdade da autoconsciência, desaparece a consciência natural e o espírito desce dentro de si próprio. No esplendor do Oriente desaparece o indivíduo; só no Ocidente a luz se torna a lâmpada do pensamento que se ilumina a si própria, criando por si o seu mundo. A beatitude do Ocidente caracteriza-se pelo fato de nele o sujeito durar como tal e permanecer no estado de substancial, já que o espírito singular compreende o seu ser como universal, e a sua universalidade consiste precisamente nesta relação consigo mesmo. Este ser por si, esta personalidade e infinidade do eu, forma o ser do espírito; só assim este é e não de outra maneira. Que um povo se reconheça livre e seja tal apenas enquanto universal, eis o que constitui o seu ser, o princípio de toda a sua vida moral e civil. Temos, por exemplo, a noção do nosso ser essencial no sentido que a liberdade pessoal é a sua condição fundamental, e que nós por conseguinte não podemos ser escravos; se fosse lei o mero arbítrio do príncipe e este quisesse introduzir a escravatura, estamos certos de que tal não sucederia. O dormir, o fugir, o estar às ordens de outro não constitui o nosso ser essencial; mas sim o não ser escravo: isto tem a importância dum estado natural. Assim no Ocidente estamos no terreno da verdadeira e própria filosofia.

Se eu dependo, no meu instinto, de outro, ponho o meu ser em qualquer coisa de particular: sou então, no meu modo de existir, desigual de mim mesmo, porque sou eu, portanto o universal, ou então estou debaixo do poder duma paixão. Isto é arbítrio, ou liberdade formal que tem o instinto como conteúdo. O escopo da vontade verdadeira, o bem, o justo — no qual sou livre, sou universal, ao passo que os outros também eles são livres, também são eu, iguais a mim, pelo que nasce uma relação entre livres, e por isso leis essenciais, normas da vontade universal, constituição jurídica —, esta liberdade, topamo-la no povo grego. Por isso a filosofia começa nele.

Na Grécia assistimos ao florescer da liberdade real, mas unicamente numa forma determinada e com restrição, porque ainda havia ali escravos e os Estados tinham por condição a escravidão. A liberdade no Oriente, na Grécia e no mundo germânico pode definir-se de modo provisório e superficial com as seguintes fórmulas: no Oriente é livre um só, o

déspota; na Grécia são livres alguns; na vida germânica vale o axioma que todos são livres, isto é, o homem é livre enquanto homem. Como o único no Oriente não pode ser livre, porque lhe aconteceria que também os outros seriam livres em frente dele, tem lugar somente a concupiscência, o arbítrio, a liberdade formal, a igualdade abstrata da autoconsciência em vez da igualdade do Eu ao Eu. Na Grécia, onde vale esta fórmula da particularidade, são livres os atenienses, os espartanos, não o são, porém, os messênios nem os ilotas. Devem pois investigar-se as razões desta restrição a "alguns", a qual contém modificações especiais da concepção grega que se devem examinar em relação à história da filosofia. O exame destas diferenças não significa mais do que o passar à subdivisão na história da filosofia.

C) A HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Divisão - Fontes - Critérios no seu tratamento

I. Divisão da História da Filosofia

Procedendo sistematicamente, esta divisão deve manifestar-se como necessária. Em geral devemos distinguir somente duas épocas na história da filosofia, a filosofia grega e a filosofia germânica, como se distingue a arte antiga e a arte moderna. A filosofia germânica é a filosofia dentro do cristianismo, enquanto este pertence aos povos germânicos; os povos cristiano-europeus, enquanto pertencem ao mundo da ciência, têm no seu complexo cultura germânica, visto como a Itália, a Espanha, a França, a Inglaterra, etc., receberam nova forma por obra dos povos germânicos. O mundo grego estende-se também ao mundo romano, pelo que devemos falar da filosofia no terreno do mundo romano; mas os romanos não produziram filosofia que lhes fosse peculiar, do mesmo modo que não têm poetas próprios. Não fizeram mais do que receber e imitar, se bem que muitas vezes com inteligência; até a religião deles deriva da grega, e o que ela oferece de peculiar não constitui uma aproximação da filosofia e da arte, porque nem é filosófico, nem artístico.

Importa precisar as definições destes dois contrastes principais. O mundo grego levou o desenvolvimento do pensamento até à Idéia; o mundo cristão germânico compreendeu o pensamento como Espírito; Idéia e Espírito, daí a diferença. O desenvolvimento é o seguinte. O universal ainda indefinido e imediato, Deus, o ser, o pensamento objetivo, o qual como "ciumento" não deixa subsistir coisa nenhuma junto de si, é a base substancial de toda a filosofia, a qual não muda, mas penetra só mais profundamente em si mesma e se revela e chega à consciência só por meio deste desenvolvimento das determinações. Poderemos definir o caráter especial do desenvolvimento no primeiro período da filosofia dizendo que tal desenvolvimento consiste num ingênuo surgir, do fundamento simples que contém já tudo em si, das determinações, figurações e qualidades abstratas.

O segundo grau sobre esta base universal é a síntese das determinações assim nascidas numa unidade ideal, concreta no modo da subjetividade. Já que aquelas primeiras determinações eram ainda abstrações, sendo imediatas; procedendo mais além, deve-se conceber o absoluto como o universal que de maneira infinita se determina como pensamento ativo, não já, como o universal nesta ou naquela determinação. De tal modo o absoluto é posto como totalidade das determinações como singularidade concreta. Com o noíis de Anaxágoras, e mais ainda com Sócrates, começa de tal modo uma totalidade subjetiva, na qual o pensamento se apreende a si mesmo e a atividade pensante constitui a base dele.

Como terceiro grau, esta totalidade inicialmente abstrata, realizando-se mediante o pensamento ativo, determinante e diferenciante, põe-se a si mesma nas determinações em que se diferencia, e que idealmente lhe pertencem. Como estas determinações estão contidas indivisas na unidade, pela qual cada uma delas é também a outra, estes momentos opostos são tomados como totalidade. As formas gerais do antagonismo são o universal e o singular, ou, por outra forma, o pensar como tal e a realidade externa, a sensação, a percepção. O conceito é a identidade do universal e do particular; pondo-se portanto estes dois como concretos em si, o universal em si mesmo torna-se unidade do universal e do particular, e o mesmo se diga do particular. Assim a unidade é posta nas duas formas, e os momentos abstratos podem realizar-se só mediante esta mesma unidade; com isto, pois, se verificou o. fato que as diferenças foram realçadas, cada uma delas, a um sistema da totalidade, de sorte que se encontram de frente como filosofia estóica e filosofia epicúrea. Ora, o universal completamente concreto é o espírito; o singular completamente concreto, a natureza. No estoicismo o pensamento puro desenvolve-se como totalidade; quando o outro lado, isto é, o ser natural, a sensação, se torna totalidade, temos o epicurismo. Toda a determinação se desenvolveu até à totalidade do pensamento e, dada a ingenuidade desta concepção, estes princípios aparecem autônomos por si, como dois sistemas filosóficos em contraste mútuo. Fundamentalmente ambos são idênticos; manifestam-se como contrapostos, e a idéia, pelo modo como é sabida, está numa determinação unilateral.

O grau mais alto é dado pela união destas diferenças. Esta pode realizar-se na destruição, no ceticismo; mas a isto é superior a afirmação, a idéia

em relação ao conceito. Por conseguinte, o conceito é universal, que se determina ulteriormente em si mesmo, mas subsistindo na sua unidade, na idealidade e transparência das suas determinações, que não se tornam independentes. Procedendo ulteriormente tem-se a realidade do conceito, na qual as diferenças são levadas à totalidade. Temos deste modo, como quarto grau, a união da idéia em que todas estas diferenças, como totalidade, se encontram canceladas na única unidade concreta do conceito. Esta síntese opera-se primeiramente de maneira ingênua, enquanto o próprio ideal só é concebido no elemento da universalidade.

O mundo grego chegou até esta idéia, tendo formado um mundo intelectual ideal. O mesmo acontece na filosofia alexandrina, com a qual a filosofia grega alcança o seu complemento, o seu destino. Se quisermos representar este processo de modo figurativo, diremos: a) que o pensamento é, em primeiro lugar, genericamente abstrato, como o espaço universal ou absoluto, pelo qual no entanto muitas vezes se entende o vácuo; as mais simples definições do espaço aparecem em seguida, começando pelo ponto para chegar à linha e ao ângulo; até que, em terceiro lugar, se opera a sua conjunção no triângulo, o qual apesar de concreto, permanece ainda no elemento abstrato do plano e é por isso a primeira totalidade e limitação, todavia formal, que corresponde ao noas; b) ulteriormente, com o fazer que, por sua vez, cada uma das linhas do triângulo se torne um plano, cada uma delas desenvolvendo-se devém a totalidade do triângulo, a figura inteira, da qual faz parte, de modo que, nos lados, opera-se a realização do todo, como vemos no ceticismo e no estoicismo; c) na derradeira fase, estes planos e triângulos laterais unem-se para formar um corpo, uma totalidade: o corpo só é a definição espacial completa e é um redobramento do triângulo; como porém o triângulo fundamental ‘está fora da pirâmide, o exemplo não quadra.

O complemento da filosofia grega nos neoplatônicos é um perfeito reinado do espírito, da beatitude, um mundo do ideal existente por si mesmo, o qual porém é irreal, porque o todo só se encontra no elemento da universalidade. A este mundo falta ainda a singularidade como tal, parte essencial do conceito; a realidade exige que na identidade dos dois lados da idéia a totalidade autônoma seja posta também como negativa. Somente mediante esta negação por si existente, e que é subjetividade absoluta, a idéia é exaltada a espírito. O espírito é a subjetividade de se

saber a si mesmo; mas é espírito apenas enquanto sabe o que lhe é objeto, isto é, enquanto se sabe a si próprio, como totalidade e enquanto é totalidade por si próprio. Quer isto significar que os dois triângulos que se encontram sobre e na base do prisma não devem ser dois como que redobrados, mas numa unidade compenetrante; por outras palavras, com o corpo surge a diferença entre o centro e o resto periférico do corpo. Este contraste da corporalidade real em face do centro simples patenteia-se agora, e a totalidade é a união do centro e da substancialidade, mas não é a união ingênua, mas sim uma união em que o subjetivo tem a noção da própria subjetividade perante o objetivo e o substancial.

Assim a idéia é esta totalidade e a idéia que se sabe a si própria é essencialmente diversa da substancialidade; ela põe-se por si, mas de modo que é pensada como tal substancialmente por si. A idéia subjetiva é inicialmente apenas formal, mas constitui a real possibilidade do substancial, do universal em si, e tem por missão realizar-se e pôr-se idêntica à substância. Mediante esta subjetividade e unidade negativa, mediante esta negatividade absoluta, o ideal não é já somente objeto para nós, mas torna-se objeto para si próprio; este princípio inaugura-se no mundo cristão. Segundo o moderno ponto de vista, o sujeito torna-se de tal modo livre por si, o homem torna-se livre como homem, e a isto se refere a representação que ele, sendo espírito, tenha por disposição natural a destinação infinita de devir substancial. Deus é sabido como espírito; desdobra-se por si mesmo, mas cancela esta diferença. A missão do mundo em geral resume-se em conciliar-se com o espírito e reconhecer-se nele; tal missão é confiada ao mundo germânico.

O primeiro início desta missão existe na religião, a qual é a contemplação deste princípio e a fé nele, como numa realidade existente, antes de chegar ao conhecimento deste princípio. A religião cristã contém este princípio principalmente como sentimento e representação; consiste ele em ser o homem como homem destinado à eterna bem-aventurança, e objeto da graça e misericórdia divina, do interesse que Deus tem pelo homem, o que implica que este possui valor absoluto infinito; mais determinado encontramos o princípio do dogma "revelado" aos homens por Cristo sobre a unidade da natureza divina e humana, pelo qual a idéia subjetiva e a idéia objetiva, homem e Deus, são uma só coisa. Noutra forma encontramos o mesmo conceito na velha lenda do pecado

original. A serpente não teria enganado Adão, pois Deus teria dito: Eis que Adão tornou-se como um de nós; conhece o bem e o mal. Trata-se precisamente desta unidade do próprio subjetivo com a substancialidade; o processo do espírito consiste em que este ser uno e por si do sujeito se desfaça da sua maneira imediata e se revele a si mesmo idêntico ao substancial. Esta finalidade do homem é formulada como a mais alta perfeição. Disto se tira que as concepções religiosas e as especulações não estão tão longe umas das outras como geralmente se julga, e cito estas concepções para não termos vergonha delas, já que a elas pertencemos. E também se as superamos, não devemos envergonhar-nos dos antepassados dos primeiros tempos do cristianismo, por causa de as terem tido em tamanha consideração.

O princípio da filosofia nascida no cristianismo é pois a existência de duas totalidades, um redobramento da substância, o qual porém se caracteriza pelo fato de as duas totalidades já se não cindirem mas serem postuladas absolutamente na sua relação recíproca. Se, antes, o estoicismo e o epicurismo, a negação dos quais era o ceticismo, se apresentavam independentes, e se, depois, tinha lugar a universalidade por si de ambos, agora estes momentos são conhecidos como totalidades diferentes, e não obstante devem no seu contraste pôr-se como um. Temos aqui a idéia especulativa verdadeira e própria, o conceito nas suas determinações, cada uma das quais é realizada na totalidade e é referida absolutamente à outra. Temos aqui propriamente duas idéias, a idéia subjetiva como saber e, depois, a idéia substancial concreta; e o desenvolvimento e aperfeiçoamento deste princípio, para que seja levado à consciência do pensamento, é a tarefa da filosofia moderna. Aqui as determinações são mais concretas do que entre os antigos. Este contraste, que se acentuou, é, no seu significado mais geral, o contraste do pensar e do ser, da individualidade e da substancialidade, pelo qual no próprio sujeito a liberdade esteja de novo no âmbito da necessidade; é o contraste entre sujeito e objeto, entre natureza e espírito, enquanto este, como finito, se contrapõe à natureza.

O filosofar grego é ingênuo, porque não toma ainda em consideração o contraste entre o ser e o pensar, mas parte do pressuposto inconsciente de que também o pensamento seja o ser. É certo que se encontram igualmente fases da filosofia grega que aparentemente se põem do mesmo ponto de vista da filosofia cristã. A filosofia sofística, a neo-

acadêmica e a cética, enquanto sustentam a doutrina de que a verdade não é cognoscível, poderiam parecer estarem de acordo com as mais recentes filosofias da subjetividade nisto, em que todas as determinações do pensamento seriam apenas subjetivas de sorte que nada se pode decidir acerca da sua objetividade. Existe, porém, uma diferença radical. Nas antigas filosofias, que dizem não conhecemos senão as aparências, tudo fica dito nesta afirmação. Em geral, nas relações práticas a Nova Academia e os cétricos admitiam que se pudesse agir de acordo com a justiça, a moralidade e a razão, adotando as aparências como norma e regra de vida. Mas enquanto assim se assenta como base o aparente, não se afirma ao mesmo tempo que há igualmente um saber do que verdadeiramente é, como fazem os idealistas meramente subjetivos dos tempos recentes, os quais metem depois no plano de fundo um por si, algo que está para além, a noção do qual não se adquire de maneira pensante e compreendente; esta diversa noção deles é um saber imediato, uma fé, uma visão, um desejo daquele Além, como acontece com Jacobi. Os filósofos antigos não sentem nostalgias desta espécie, mas, ao invés, encontram perfeita satisfação e repouso naquela certeza que ao saber não oferece senão o aparente. Deve-se, portanto, a este respeito, ter bem presente o ponto de vista; de outra maneira, da igualdade dos resultados somos levados a encontrar nas antigas filosofias a definição da subjetividade moderna. Dada a ingenuidade do filosofar antigo, o aparente constituía o seu inteiro domínio, para o qual não existiam as dúvidas relativas ao pensamento do objetivo.

O contraste flagrante, os dois termos do qual em tempos recentes foram pôstos em relação recíproca como totalidade, apresenta igualmente a forma do contraste entre razão e fé, entre a compreensão própria e individual e a verdade objetiva, a qual deve ser acolhida, mesmo quando não seja fruto da razão individual, ou até mesmo, com a renúncia, a esta razão; entre a fé no sentido eclesiástico e a fé no sentido moderno, isto é, duma relação da razão em face duma revelação interna, que se chama certeza imediata, intuição, instinto, ou seja, sentimento que encontramos em nós. O contraste entre este saber que deve ainda desenvolver-se e o saber que já se desenvolveu suscita interesse especial; em ambos é posta a unidade do pensar ou da subjetividade com a verdade ou objetividade; só que na primeira fórmula se diz que o

homem natural tem noção do vero como o crê de maneira imediata, ao passo que na segunda fórmula, sendo posta também a unidade do saber com a verdade, o sujeito eleva-se de maneira imediata acima da consciência sensível e conquista a verdade apenas mediante o pensar.

A meta final consiste no pensar o absoluto como espírito, como universal, que, como virtualidade infinita do conceito, liberta de si, na sua realidade, livremente, as suas determinações, ensimesma-se e confunde-se com estas, de modo que estas mesmas podem proceder igualmente por conta própria e até combater-se alternativamente; todavia, de modo que estas totalidades sejam uma só, e não apenas em si (o que seria a nossa reflexão), mas idênticas por si; pelo que as determinações da sua diferença são por si mesmas somente idéias. Se, portanto, o ponto de partida da história da filosofia pode ser expresso com dizer que Deus se concebe como universalidade imediata não ainda desenvolvida, e a meta da filosofia, o apreender, através do trabalho de três mil e quinhentos anos do lento espírito mundial, o absoluto como espírito, tal meta é ainda a do nosso tempo; assim consegue facilmente passar duma determinação à outra, demonstrando as deficiências da primeira; mas no decurso da história isto torna-se difícil.

Temos, portanto, em complexo duas filosofias, a grega e a germânica. Para esta última, precisamos ainda distinguir o período em que a filosofia se patenteia formalmente como tal, e o período da formação ou preparação do tempo moderno. Podemos começar a filosofia germânica só no momento em que aparece como filosofia em forma própria. Entre o primeiro período e o tempo moderno temos como período intermediário o fermento duma filosofia nova, que por um lado permanece na essência sem se tornar forma, e por outro lado desenvolve o pensamento como mera forma duma verdade pressuposta, até que ele se reconhece de novo como fundamento livre e fonte da verdade. A história da filosofia divide-se, portanto, nos três períodos da filosofia grega, da filosofia do tempo intermédio e da filosofia do tempo moderno; o primeiro destes períodos é determinado pelo pensamento em geral, o segundo cinde-se no contraste da essência com a reflexão formal, ao passo que o terceiro tem por base o conceito. Estas definições não se entendem no sentido de que o primeiro período contém apenas "pensamentos", pois que contém igualmente conceitos e idéias, ao passo que o último período se inicia com pensamentos abstratos, os quais formam ainda um dualismo.

Primeiro período. Começa nos tempos de Tales, cerca do ano 600 a. C. e estende-se até ao apogeu da filosofia neoplatônica com Plotino, no século III d. C. e sua ulterior continuação e evolução por meio de Proclo, no século V, até a extinção de toda a filosofia. A filosofia neoplatônica penetrou mais tarde no cristianismo, e muitas filosofias dentro do cristianismo não têm outra base além desta. Temos aqui um período de pouco mais ou menos mil anos, cujo fim coincide com as emigrações de povos e com a queda do Império Romano.

Segundo período. É o da Idade Média, o dos autores escolásticos. Historicamente merecem também ser mencionados os árabes e os judeus. Mas esta filosofia desenvolve-se principalmente dentro da Igreja cristã: período que abarca pouco mais dum milênio.

Terceiro período. A filosofia dos tempos modernos consolidou-se apenas ao tempo da Guerra dos Trinta Anos, com Bacon, com Jacob Boehme e com Descartes, o qual começa com a distinção contida no Cogito, ergo sum. Este período cronologicamente compreende ainda poucos séculos e, por isso, esta filosofia é todavia algo de novo.

II. Fontes da História da Filosofia

As fontes neste domínio são diferentes das da história política. Na história política, as fontes originárias são os escritores que foram haurir a sua história nos fatos e discursos dos indivíduos, diretamente; as outras são, naturalmente, fontes de segunda mão. Os historiadores transformaram já os fatos em história, isto é, na forma da representação; pois que a palavra história tem duplo significado, e tanto pode indicar os fatos e os acontecimentos como a representação por si mesma deles. Pelo contrário, as fontes da história da filosofia não são os historiadores, mas os próprios fatos a nós presentes, ou seja, as obras dos filósofos; são estas as verdadeiras e próprias fontes, e quem quiser estudar a sério a história da filosofia deve remontar a elas. É certo que, por serem muito numerosas, não se pode seguir este único caminho; para muitos filósofos é inevitável termo-nos de servir de outros escritores, e, para alguns períodos, as obras fundamentais dos quais nos não chegaram, por exemplo, para a mais antiga filosofia grega, forçoso é recorrer a historiadores e a outros escritores. Há também períodos, para os quais

seria de desejar que alguém já tivesse lido e resumido as obras dos filósofos: muitos escolásticos deixaram obras em dezesseis, vinte e quatro, vinte e seis volumes in folio; para os ler é absolutamente indispensável valer-se do trabalho de outros. Acontece igualmente que muitas obras filosóficas são raras e difíceis de encontrar. Outros filósofos têm principalmente importância histórico-literária; podemos limitar-nos ao que deles se encontra nalgumas coleções.

As obras mais importantes de história da filosofia são as seguintes (note-se, porém, que não pretendo dar uma bibliografia completa e, para ulteriores informações, remeto ao compêndio feito por A. Wendt da História da Filosofia de Tennemann):

Recorde-se como uma das primeiras tentativas a obra de Th. Stanley, *The History of Philosophy* (London, 1655, 3.ª ed. 1701; trad. lat. de God. Olearius,

Leipzig, 1711), a qual é atualmente pouco usada. Trata apenas das antigas escolas (ou seitas, como o autor diz), como se posteriormente não tivessem florescido outras. No fundo, é a velha opinião de que filósofos são apenas os antigos, e que a época da filosofia termina com o cristianismo, como se porventura a filosofia fosse bem exclusiva dos pagãos e a verdade nova se encontrasse apenas no cristianismo. De fato, estabelece-se, aí, diferença entre a verdade alcançada pela razão natural (filosofia antiga) e a verdade revelada (religião cristã), de modo que nesta já não há nenhuma filosofia. Não temos dificuldade em conceder que no tempo de Stanley se julgava que no Renascimento não havia filosofias no sentido rigoroso da palavra; algumas eram todavia demasiado jovens para se imporem à atenção dos homens da velha geração.

J. Jac. Brucker, *Historia Critica Philosophiae* (Leipzig, 1742-1744, quatro partes em cinco volumes, sendo a quarta parte dividida em dois volumes; 2.ª ed. 1766-1767, acrescida com um Apêndice que forma um sexto volume). É a compilação mais extensa. Mas a exposição mistura as fontes com reflexões acrescentadas, segundo a moda do tempo; daí, enorme confusão, da qual demos atrás algum exemplo. Este modo de proceder é de todo anti-histórico; pois em nenhum caso, como na história da filosofia, se deve proceder historicamente. Existe um resumo dela; J. Jac. Brucker, *Institutiones Historiae Philosophiae*, Usui

Academiae Juventutis Adornatae (Leipzig, 1747; 2.a ed. 1756; 3.a ed. a cuidado de Bora, 1790).

Dietr. Tiedemann, O Espírito da Filosofia Especulativa (Marburg, 1791-1797 , em seis volumes). Espraia-se pela história política, mas com pouco critério: o estilo é duro e afetado. No conjunto, é um exemplo mortificante de como um douto professor pôde ocupar toda a vida no estudo da filosofia especulativa sem sequer haver suscitado que coisa ela seja. São desta espécie os seus argumentos sobre as duas pontes platônicas. Enquanto se limita a expor raciocínios, ainda é tolerável; mas, quando chega à especulação, então é infeliz; tudo lhe parece serem sutilezas balofas, e sai-se com discursos que obscurecem até o que é claro. Contudo, tem o mérito de condensar resumos apreciáveis de livros raros, da Cabala e das obras místicas da Idade Média.

J. Gott. Buhle, Manual de História da Filosofia com Bibliografia Crítica (Göttingen, 1796-1804, em oito partes). Da filosofia antiga escreve um tratado brevíssimo, sem proporção. À medida que avança, torna-se mais amplo. Tem muitos bons resumos de obras raras, por exemplo, de Giordano Bruno.

Wilh. Gott. Tennemann, História da Filosofia (Leipzig, 1798-1819, em onze partes, das quais a oitava, a filosofia escolástica, em dois volumes). Os sistemas são expostos amplamente, e os da filosofia moderna melhor que os da antiga. Como os filósofos modernos são mais fáceis, não dá resumos das suas obras. Pelo contrário, com os antigos não sucede outro tanto: estão eles noutro ponto de vista, e por isso são mais difíceis de compreender; daí o perigo de deformar um conceito antigo, trocando-o por outro que nos seja mais familiar; e quando tal acontece a Tennemann, não nos podemos servir dele. Assim, por exemplo, compreende tão mal Aristóteles que muitas vezes lhe atribui precisamente o contrário do que o filósofo grego pensa, de tal maneira que, para possuímos um justo conceito da filosofia aristotélica, basta pensar o contrário do que Tennemann lhe atribui. Acrescente-se que é tão ingênuo em citar os passos originais de Aristóteles, que a contradição salta freqüentemente aos olhos; além disso, julga ser essencial ao historiador da filosofia não professar nenhuma filosofia e faz gala disso. Contudo, também ele tem o seu sistema, que é o da filosofia crítica. Louva os filósofos, a cultura e o gênio dos mesmos. Mas o estribilho é sempre que todos devem ser

condenados, por culpados de não serem kantianos, por não terem investigado as fontes do conhecimento, dando em resultado a impossibilidade de conhecer a verdade !

Dos Compêndios mencionamos três:

1. Fr. Ast (1807, 2.a ed., 1825). É redigido com mais critério, com espírito geralmente schellingiano, mas é um tudo-nada confuso. Distingue entre filosofia ideal e filosofia real, de modo demasiado formal.
2. Wendt, já citado (5. a ed., 1829). Causa estranheza que tudo neste Compêndio se torne filosofia, sem distinção, tenha ou não tenha importância: estas novas filosofias nascem como os fungos. Pôr as mãos num princípio não é difícil; o difícil está em ver se há alguma coisa de novo e de profundo.
3. O Manual de Rixner (1822-1823, em três volumes, 2. a ed. melhorada, 1829) é muito mais recomendável do que os outros dois. Com isto não pretendo afirmar que corresponda a todas as exigências duma história da filosofia; páginas há que não são para louvar. Particularmente úteis são os Apêndices a cada um dos volumes, nos quais se dão os passos mais importantes dos textos. Seriam para desejar Crestomatias desta espécie, especialmente para os filósofos antigos; não daria muito trabalho, pois que dos filósofos anteriores a Platão pouco resta.

III. Critérios desta História da Filosofia

Da história exterior, pelo que respeita à parte geral, aludirei apenas ao espírito informador dos vários tempos; e o mesmo se diga da biografia dos filósofos mais conhecidos. Das filosofias mencionarei apenas àquelas cujos princípios assinalaram um ponto decisivo e provocaram alargamento da ciência. Pelo que, poremos de parte muitos nomes, dignos de nota num tratado de cultura geral, mas de pouca utilidade para uma consideração filosófica. Omitirei igualmente a história da difusão duma doutrina, a sua sorte, os que simplesmente a ensinaram, assim como a aplicação, a toda a concepção mundial, dum determinado princípio.

Parece justo exigir dum historiador da filosofia que não professe nenhum sistema, que não introduza nada de seu, nem sobrecarregue a exposição

com os seus juízos. A história da filosofia deveria, por isso, levar a tal imparcialidade; e, por conseguinte, parece seria bom conselho dar apenas extratos e resumos. De certo, quem de filosofia não percebe não professa nenhum sistema; pode ter somente conhecimentos históricos; esse, sem dúvida, é imparcial. Mas convém distinguir entre história política e história da filosofia. Se nela o historiador se quiser cingir a expor os acontecimentos como faria um cronista, pode todavia conservar-se de todo objetivo, como se se tratasse duma epopéia homérica. Assim Heródoto e Tucídides, como homens livres, deixam que o mundo objetivo se apresente por si mesmo; não poêm nada de si, nem chamam os fatos, que expõem, ao seu tribunal para os julgar.

Contudo, também na história política, não pode deixar de se insinuar uma finalidade. para Tito Lívio o que mais importa é a soberania de Roma, a sua extensão, o aperfeiçoamento da sua Constituição, etc.; por isso, vemos na sua história Roma sobressair em poder, defender-se, exercer o seu império. Outro tanto sucede na história da filosofia, em què a razão no seu desenvolvimento se constitui a si própria como fim; fim que não é qualquer coisa de estranho nela introduzido, mas a própria realidade histórica, que exige por fundamento o universal, e à luz do universal apresentam-se em confronto as particulares formações e seus aperfeiçoamentos. Por conseguinte, se também a história da filosofia deve narrar fatos históricos, surge imediatamente a pergunta: que coisa é um fato da filosofia, e se-este ou aquele fato, é, ou não, filosófico. Na história exterior tudo são fatos, embora uns dotados de importância e outros não. Não assim na filosofia; porque o tratar a história da filosofia nem sequer é possível, se o historiador não tiver que julgar.

Esboço geral do desenvolvimento histórico do pensamento filosófico

Demos uma vista de conjunto às principais épocas da história da filosofia, a fim de compreender a necessidade dos momentos fundamentais do seu desenvolvimento, cada um dos quais exprime uma idéia determinada.

Depois da fantástica filosofia oriental da subjetividade (a qual não chega à inteligência, e, por conseguinte, a nada de consistente), a luz do pensamento surge na Grécia.

1. A filosofia antiga pensou a Idéia absoluta, e a realização ou realidade dela consistiu em compreender o mundo atualmente presente e considerado como é em si e por si. Esta filosofia não toma como ponto de partida propriamente a Idéia, mas o objetivo como um dado, e o transforma na Idéia: o Ser de Parmênides.
 2. O pensamento abstrato, o notis passa a ser conhecido como essência universal, não como pensamento subjetivo. Eis o universal de Platão.
 3. Com Aristóteles surge o conceito, livre, sem prejuízos, como pensamento compreendente que percorre e espiritualiza todas as formações do universo.
 4. Estóicos, epicúreos e céticos fazem valer o conceito como sujeito, o seu ser em si e devir por si: na sua abstrata separação, portanto, não como forma livre e concreta, mas sim como universalidade abstrata e puramente formal.
 5. Os neoplatônicos fazem ver como o pensamento da totalidade, o mundo inteligível, é a Idéia concreta. Este princípio exprime a idealidade em geral de toda a realidade, mas não a idéia consciente de si: somente enquanto aquela idéia ocultava em si o princípio da subjetividade e da individualidade, se pode dizer que Deus como espírito se encontrava realmente na autoconsciência.
 6. A Idade Moderna teve por missão compreender esta Idéia como Espírito, como idéia consciente de si. Mas para passar da Idéia consciente à consciência de si da Idéia, era necessária a oposição infinita e que a Idéia chegasse à consciência do seu absoluto contraste. Deste modo a filosofia completava a intelectualidade do mundo; e o espírito, pensando o ser objetivo, gerou um mundo espiritual como um objeto por sua natureza existente para além da realidade presente. Foi esta a primeira criação do espírito. O seu trabalho consistia a partir de agora em reconduzir este além à realidade da autoconsciência. O resultado foi que a autoconsciência se pensa a si mesma, e o pensamento absoluto ficou sendo reconhecido como a autoconsciência que se pensa a si mesma. Sobre o precedente contraste se fez valer o pensamento puro com Descartes.
- A autoconsciência pensa-se agora, em primeiro lugar, como consciência: nela está contida toda a realidade objetiva, e a relação positiva e intuitiva da sua realidade à outra. Ser e pensar são para Espinosa

opostos e idênticos. Espinosa alcança a intuição substancial, mas o conhecer é ainda exterior à substância. Entretanto, para superar a subjetividade do pensamento, estabelece-se o princípio da conciliação, partindo puramente do pensamento, como se certifica na atividade representativa das mônadas em Leibniz.

7. Em segundo lugar, a autoconsciência pensa-se como autoconsciência: neste ponto, ela é por si, mas ainda por si em relação negativa a outro, isto é, a subjetividade infinita: parte como crítica do pensamento, em Kant; parte, como esforço para o concreto, em Fichte. A forma infinita, na sua pureza absoluta, declara-se como autoconsciência que é Eu.
8. Este fulgor invade a substância espiritual, e torna o absoluto conteúdo idêntico à absoluta forma: a substância identifica-se com o conhecer. Assim a autoconsciência reconhece, em terceiro lugar, a sua relação positiva como negação de si, e a sua relação negativa como posição de si, ou seja, estas opostas atividades como a própria atividade; ou ainda, por outras palavras, o pensamento puro ou o puro ser como coincidência, e esta como contraste, de si consigo mesmo.

Eis a *intuição fundamental*. Mas, para esta ser verdadeiramente intelectual, requer-se que não seja imediatamente aquele intuir que se diz do eterno e divino, mas um conhecer absolutamente. Pelo contrário, o princípio, aqui, é este intuir que não se conhece a si próprio; e dele, como dum pressuposto absoluto, se parte: ele é tal só intuitivamente, como conhecer imediato, não como autoconhecer, ou seja, não conhece nada, e aquilo que intui não é conhecido. Deste modo, poderão obter-se ao sumo, pensamentos, nunca verdadeiros e próprios conhecimentos. Conhecimento é intuição intelectual com as seguintes condições:

- a) Que, malgrado a divisão de todo o oposto ao outro, toda a realidade externa se conheça como a interior. E se assim vier a ser conhecida, segundo a sua essência, tal qual é realmente, então se mostra não como estável, mas como aquilo cuja essência própria é o movimento da ultrapassagem. Este ponto de vista heraclítico ou cético, de que nada é firme, deve ser provado em todas as coisas; e assim, nesta consciência de que a essência de cada coisa é determinação e, por isso, o seu contrário, manifesta-se a unidade do conceito com o seu contrário.
- b) Todavia, é também necessário conhecer esta unidade na sua realidade; esta, enquanto é uma tal identidade, deve, precisamente por isso, passar

para o seu contrário, ou seja, fazer-se outro para se realizar. Assim, através dela própria, produz-se o seu oposto.

- c) Acerca da oposição, temos de dizer, por seu turno, que ela não é de modo absoluto, se o absoluto é a essência, o eterno, etc. Todavia, note-se que também este é uma abstração, na qual está compreendido dum ponto de vista unilateral, e que a sua oposição tem apenas o valor de um ideal; na realidade, a oposição é a forma como momento essencial do movimento do absoluto. Este não está em repouso, aquela não é o conceito que nunca pára. Pelo contrário, a Idéia, na sua irrequietabilidade, está em repouso e em si satisfeita.

Deste modo, o puro pensamento chegou à oposição do subjetivo e do objetivo: a verdadeira conciliação da oposição consiste em entender como esta oposição, levada ao ponto extremo, se resolve, de sorte que os opostos, como diz Schelling, sejam em si idênticos. Mas não basta afirmar isto, se não se acrescenta que a vida eterna é propriamente este produzir eternamente a oposição e eternamente conciliá-la. Possuir o oposto na unidade e a unidade na oposição, eis o saber absoluto; e a ciência consiste precisamente em conhecer esta unidade, no seu pleno desenvolvimento, através dele mesmo.

Fim

Conversão/formatação ePub:

Reliquia

Tradução:

Antônio Pinto de Carvalho

Criador da disciplina universitária «História da Filosofia», Hegel propõe nesta introdução o núcleo do seu sistema, por vezes em fórmulas admiravelmente concisas. Situa a filosofia, saber crepuscular, na sua vinculação com o todo da cultura, com a história universal, a política, a religião, e a arte.



TEXTOS FILOSÓFICOS 31

Table of Contents

Discurso Inaugural

Introdução

INTRODUÇÃO À HISTÓRIA DA FILOSOFIA

A) CONCEITO DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

I. Idéias comuns relativas à História da Filosofia

a) A História da Filosofia como galeria de opiniões

b) A prova da vaidade do conhecimento filosófico tirada da História da Filosofia

c) Esclarecimentos sobre a diversidade das filosofias

II. Esclarecimentos relativos à definição da História da Filosofia

a) O conceito do desenvolvimento

b) O conceito do concreto

c) A filosofia como apreensão do desenvolvimento do concreto

III. Resultados obtidos no que respeita ao conceito da História da Filosofia

a) O desenvolvimento das várias filosofias no tempo

b) Aplicação das considerações precedentes à história da filosofia

c) Ulterior relação entre a história da filosofia e a própria filosofia

B) RELAÇÃO DA FILOSOFIA COM AS OUTRAS PARTES DO QUE SE PODE SABER

I. O aspecto histórico desta relação

a) Condições externas e históricas necessárias para filosofar

b) O início na história da exigência filosófica

c) A filosofia como pensamento do próprio tempo

II. Separação da filosofia das outras espécies afins de conhecimento

a) Relação da filosofia com o conhecimento científico

b) Relação da filosofia com a religião

a) Diferença entre filosofia e religião

b) O elemento religioso deve ser excluído da história da filosofia

c) Teorias particulares que se encontram na religião

c) A filosofia propriamente dita distinta da filosofia popular

III. Início da filosofia e da sua história

a) A liberdade de pensamento como primeira condição

b) Separação do Oriente. Filosofia oriental

c) Inícios da filosofia na Grécia

C) A HISTÓRIA DA FILOSOFIA Divisão - Fontes - Critérios no seu tratamento

I. Divisão da História da Filosofia

II. Fontes da História da Filosofia

III. Critérios desta História da Filosofia

Esboço geral do desenvolvimento histórico do pensamento filosófico